متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

فلسفه تاریخ

جلد چهارم

فلسفه تاریخ در قرآن



فهرست مطالب

تاریخ در قرآن

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

حمد و سپاس خدای را که توفیق انتشار جلد چهارم و آخرین مجلد از کتاب **فلسفهٔ تاریخ** اثر استاد شهید مطهری را نصیب ما نمود. در این مجلد، فلسفهٔ تاریخ از نظر قرآن مورد بحث قرار گرفته است. در واقع مجلدات قبلی به منزلهٔ مقدمه و این مجلد به منزلهٔ نتیجه است. طبعاً در این مجلد برخی از مطالب مجلدات قبلی با بیانهای دیگر تکرار شده است. در مجموع، این مجلد نیز مانند مجلدات قبلی از محتوایی غنی و نکاتی دقیق و بدیع برخوردار است و موضوعات مهمی مانند نوع ترکیب جامعه، نحوهٔ وجود تاریخ، خاستگاه مذهب، حق و باطل در قرآن بحث و بررسی شده است.

تنظیم و ویرایش فنی این کتاب توسط جناب آقای دکتر علی مطهری، عضو هیئت علمی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، انجام شده است. لازم است مراتب سپاس خود را از تنظیم خوب و دقت نظر و تلاش وافر ایشان در حفظ امانت کلام استاد اعلام نماییم.

از استاد شهید، بحثهای دیگری در فلسفهٔ تاریخ که به صورت سخنرانی یا درس در جاهای دیگر ایراد شده باقی مانده است که در جای

خود به چاپ خواهد رسید.

از خدای متعال توفیق انتشار سایر آثار چاپ نشدهٔ آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی‌مقام را خواستاریم.

فروردین ۱۳۸۳
برابر با محرم ۱۴۲۵

جامعه در قرآن

ترکیب جامعه

بحثهای ما از این به بعد شکل دیگری خواهد داشت. در واقع بحثهای گذشتهٔ ما یک مقدار مقدمه‌ای بود برای ورود در این بحث. در واقع هدف ما بیان فلسفهٔ تاریخ در قرآن بود ولی تا نسبت به خود این مسئله از جنبهٔ علمی و فلسفی روشن نمی‌شدیم وارد بحث قرآنی شدن برای ما البته سودمند بود ولی زیاد سودمند نبود. حالا بهتر می‌توانیم بحثهای قرآنی را مورد تأمل و تعمق و تدبر قرار بدهیم.

ما در اینجا بحث خودمان را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم: یکی بحث جامعه و دیگر بحث تاریخ. بحث جامعه را بر بحث تاریخ مقدّم می‌داریم. در بحث جامعه آن مسائلی که از نظر قرآن باید مشخص بشود چندین مسئله است که مخصوصاً در تفسیر **المیزان** در جاهای متعدد مطرح شده است و بالاخص در جزء چهارم، ذیل آخرین آیهٔ سورهٔ آل‌عمران یک بحث تقریباً چهل و پنج صفحه‌ای دارند. البته بحثهای ایشان به طور کلی در عین اینکه دارای نکات تازهٔ فراوان و ابتکاری و عمیقی است ولی شاید آن نظم لازم را که باید داشته باشد ندارد. اینجا البته خیلی بی‌نظم و گنگ نیست ولی باز هم احتیاج به توضیح و نیز اضافات دارد. ما بدون اینکه بخواهیم با این ترتیب و تنها بحثهای ایشان را مطرح کرده باشیم، با یک سبک مستقل و جدیدی وارد می‌شویم ولی از همه بیشتر شاید از اینجا بهره‌گیری کنیم و این قسمتها را آقایان مطالعه کنند، آنهایی که با عربی آشنا هستند خود متن عربی را و آنهایی که آشنا نیستند ترجمه‌های فارسی، اگرچه من شخصاً نمی‌دانم این

ترجمه‌های فارسی چگونه است ولی علی‌القاعده باید خوب باشد.

اجتماعی بودن انسان

یک بحث در مسئلهٔ جامعه آن بحث معروف است که آیا انسان بالطبع اجتماعی است یا بالاضطرار اجتماعی است؟ به تعبیر قدمای ما آیا انسان مدنیّ‌بالطبع است؟ این در میان مردم امر مسلّم و واضحی است که زندگی انسانها در حال حاضر و در گذشته هم تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد زندگی اجتماعی بوده نه انفرادی، و این «اجتماعی» هم صرف اینکه اینها در جوار هم زندگی می‌کنند مثل زندگی گلهٔ آهو یا زندگی جمعی از مرغها که با هم پرواز می‌کنند نیست که با هم هستند، با هم راه می‌روند، در یک مکان زندگی می‌کنند، بلکه مقصود این است که نیازهایی را که دارند با نوعی تقسیم کار میان خودشان رفع می‌کنند یعنی کارهایشان جنبهٔ اشتراکی دارد؛ اشتراکی به همین معنا که نوعی تقسیم کار میان افراد صورت گرفته و می‌گیرد.

آنگاه بحث در این است که آیا زندگی اجتماعی، فطری و طبیعی انسان است و یا اینکه اضطراری است، طبیعتْ انسان را به صورت انفرادی به وجود آورده، اضطرار انسان را مجبور کرده که با هم زندگی کنند؛ این ساختمان، ساختمان زندگی انفرادی است نه زندگی اجتماعی ولی جبر خارجی انسانها را مجبور کرده است که با هم زندگی کنند؛ همین طوری که حیوانهایی که مسلّم برای زندگی انفرادی آفریده شده‌اند گاهی در یک شرایط محدودی مجبور می‌شوند با یکدیگر همکاری داشته باشند، که قبلاً مثالهایش را ذکر می‌کردیم. گاوها مسلّم به صورت انفرادی آفریده شده‌اند ولی در یک شرایط محدود، وقتی در مقابل یک درنده قرار می‌گیرند، مجبور می‌شوند با همدیگر یک وحدتی ایجاد کنند.

می‌دانیم که در اینجا دو نظریه است. یک نظریه این است که انسان مدنیّ بالطبع است و اصلاً برای زندگی اجتماعی خلق شده است. نظریهٔ دیگر این است که انسان منفرد بالطبع است و مدنیّ بالاضطرار. آن اولی همان نظریهٔ معروفی است که از قدیم ارسطو و غیر ارسطو گفته‌اند، و این نظریهٔ دوم نظریه‌ای است که در قرن هجدهم ژان‌ژاک روسو بالخصوص و بعضی دیگر ابراز داشتند. کتاب **قرارداد اجتماعی** ژان ژاک روسو از این جهت خیلی مفید است، همچنان که کتاب **آزادی فرد و قدرت دولتِ** دکتر صناعی هم از نظر آگاهی به نظریات علمای جدید دربارهٔ اینکه آیا انسان مدنیّ بالطبع هست یا نیست مفید و قابل مطالعه است.

مثالی ذکر می‌کنیم برای اینکه مطلب روشن بشود: زندگی خانوادگی چگونه زندگی طبیعی است؟ یعنی انسانها در متن خلقت به گونه‌ای آفریده شده‌اند که این دو جنس به یکدیگر احتیاج دارند؛ حتی از نظر ساختمان جسمانی به گونه‌ای آفریده شده‌اند که به یکدیگر احتیاج دارند. مرد منفرد آفریده نشده، زن هم منفرد آفریده نشده است. معلوم است که در متن خلقت طوری آفریده شده‌اند که نیازهای طرفین به وسیلهٔ طرفین باید مرتفع بشود. البته زندگی اجتماعی، در این حد، طبیعی نیست ولی به هرحال آنهایی که قائلند که انسان مدنیّ بالطبع است، نه در این حد، ولی در حدی ضعیفتر چنین حرفی را می‌خواهند بگویند که انسان به حسب خلقت به گونه‌ای آفریده شده که نیازهایش باید به وسیلهٔ افراد دیگر رفع بشود. خودِ طبیعت، انسانها را به زندگی اجتماعی می‌کشاند نه اینکه عامل بیرونی و اضطرار آنها را بکشاند. اگر ما بگوییم عامل درونیِ خود انسانها آنها را به زندگی اجتماعی می‌کشاند و از درون خودشان به زندگی اجتماعی منبعث می‌شوند، این می‌شود مدنیّ بالطبع. اگر بگوییم از بیرون ـ نه از درون ـ به زندگی اجتماعی اجبار می‌شوند و طبیعت بیرونی اینها را مجبور می‌کند، این می‌شود زندگی اضطراری.

اگر زندگی اجتماعی برای انسان طبیعی باشد سعادت واقعی انسان جز در پرتو زندگی اجتماعی تأمین شدنی نیست؛ یعنی اگر انسان منفرد باشد، از کمال و سعادت خودش معطل می‌ماند. اصلاً سعادتش در جامعه تأمین می‌شود. ولی اگر انسان انفرادی آفریده شده باشد سعادتش به جامعه مربوط نیست، نیازش به جامعه فقط برای دفع شر عوامل بیرونی است و به قول ژان ژاک روسو انسان هرچه که بتواند خودش را از جامعه بیرون بکشد و به طبیعت و انفراد برگردد به فطرتش و به کمال خودش بیشتر برگشته است. هرچه انسان بیشتر مجبور باشد با جامعه زندگی کند از کمال خودش بیشتر باز می‌ماند و لذا از نظر روسو جامعه منشأ رذائل انسانیت است. هرچه بدی انسان دارد به واسطهٔ زندگی اجتماعی پیدا شده و هرچه خوبی دارد از طبیعت انفرادی خودش دارد. پس انسان هرچه که بتواند ـ البته به طور کلی نمی‌تواند ـ و هر اندازه خودش را از جامعه منقطع کند به فطرت خودش و قهراً به خوبیهای خودش بیشتر برمی‌گردد و هر اندازه که بیشتر آلودهٔ به اجتماع بشود آلودهٔ به همین بدیها و رذائلی می‌شود که امروز اینها را رذائل انسانیت می‌نامند.

حالا اگر ما بخواهیم بحث قرآنی بکنیم چگونه باید بحث کنیم؟ در قرآن که مسائل به این صورت مطرح نمی‌شود که آیا انسان مدنیّ بالطبع است یا مدنیّ بالاضطرار؟ ما باید

ببینیم قرآن تئوری خودش را بر کدامیک از این دو مبنا استوار کرده؛ آیا قرآن که کتاب هدایت و راهنمای سعادت بشر است سعادت و کمال بشر را در اجتماع می‌داند یعنی دستورهای خودش را، آن دستورهایی که می‌گویند سعادت بشر در گرو این دستورهاست، طوری تنظیم کرده که افراد بشر هرچه بیشتر با یکدیگر متفق و متحد باشند و به صورت اعضای یک پیکر دربیایند؟ یا سعادت بشر را بیشتر در انفراد می‌داند و برای اینکه بشر به سعادت خودش برسد دستورهای خودش را به گونه‌ای تنظیم کرده که بشر را به سوی انزوا و انفراد و بریدن از جامعه و قطع رابطه با آن سوق بدهد.

بنابراین یک سلسله از آیاتی که ما باید در قرآن مطالعه کنیم برای این مسئله است که ببینیم از نظر قرآن آیا انسان مدنیّ بالفطره و مدنیّ بالطبع است؟ قرآن می‌گوید که دین فطرت الهی است؛ آیا این فطرت را در زندگی اجتماعی جستجو می‌کند یا در زندگی انفرادی، و زندگی اجتماعی را ضد فطرت و یک امر اضطراری و اجباری می‌داند؟ بعد تدریجاً ما به آیات مربوط می‌رسیم.

چگونگی ترکیب جامعه

نظریهٔ اول: ترکیب اعتباری

از این مسئله که فارغ بشویم به مسئلهٔ دیگر می‌رسیم و آن این است: از نظر علمی این بحث مطرح است که زندگی اجتماعی چه نحوه وجودی دارد؟ به عبارت دیگر ترکیب جامعه چگونه ترکیبی است؟ به تعبیر بهتر آیا جامعه وجود حقیقی دارد یا جامعه وجود حقیقی ندارد افراد وجود حقیقی دارند، جامعه وجود اعتباری و انتزاعی دارد؟

در اینجا ممکن است کسی نظر بدهد ـ کما اینکه خیلی نظریه‌ها بر این اساس است ـ که جامعه وجود حقیقی ندارد، وجود اعتباری و انتزاعی دارد. اصلاً جامعه یک انتزاع است، یک امر انتزاعی است، فرد امر حقیقی است مثل بسیاری از امور دیگر. مثلاً این کتابها که در این کتابخانه وجود دارد، الآن من به عنوان «کتابخانهٔ من» اینها را یک مجموعهٔ واحد تلقی می‌کنم و برای هر کتابی یک جای معین قرار داده‌ام ولی این کتابها رابطه‌شان فقط این است که در یک محل و در یک مکان و در کنار یکدیگر هستند، در یک قفسه هستند، قطعها یا جلدهای هر چندتا مشابه یکدیگر است و الّا این مجموع به صورت مجموع و جامعهٔ کتابها یک وجود حقیقی ندارد. این کتاب که کتاب «الف» است وجود دارد و آن کتاب که کتاب «ب» است وجود دارد اما این مجموعِ کتابها یک وجود اعتباری است. یا

درختهای یک باغ همه در کنار هم زندگی می‌کنند. هزار تـا درخت از یک خـاک تـغذیه می‌کنند، از یک آب مشروب می‌شوند، از یک هوا استنشاق می‌کنند و یک نور می‌گیرند. آن وقتی که مشروب می‌شوند همه با یکدیگر مشروب می‌شوند، روزی که آفتاب است همه‌شان آفتاب می‌بینند، روزی هم که باران است همه‌شان باران می‌بینند، «یک» باغبان هم اینها را پرورش می‌دهد. با آفاتشان که مبارزه می‌شود یک باغبان می‌آید همه را تحت بررسی قرار می‌دهد و همه را سم می‌زند. اما این درختها یک جامعه را تشکیل نمی‌دهند، بلکه این درخت برای خودش زندگی می‌کند، آن هـم بـرای خـودش. کـاملاً از یکـدیگر استقلال دارند.

اصلاً معنای اینکه افرادْ حقیقی باشند نه جامعه، این است که افراد استقلال کـامل دارند و جامعه وجود حقیقی ندارد. اگر کل، وجود حقیقی داشته باشد لازمه‌اش این است که اجزاء، دیگر استقلال نداشته باشند. اگر اجزاء استقلال کامل دارند کل دیگر وجود حقیقی نمی‌تواند داشته باشد. مثل مرکّبهای طبیعی. دو گازی را که از اینها آب به وجود می‌آید در نظر بگیرید. تا وقتی که اینها استقلال دارند آبی وجود ندارد. همین‌قدر که ترکیب شدند و آب وجود پیدا کرد دیگر آنها استقلال ندارند.

ممکن است کسی بگوید جامعه یک چنین چیزی است. اصلاً افراد استقلال دارند و وجود حقیقی دارند و جامعه وجود ندارد. بنابراین جامعه حیات ندارد چون وجـود نـدارد. جامعه اجل و مدت ندارد چون وجود ندارد. جامعه اراده ندارد چون وجود نـدارد. جـامعه وجدان ندارد چون وجود ندارد. جامعه هدف ندارد چون وجود ندارد. یعنی اراده مال افراد است، وجدان مال افراد است، علم و خواست مال افراد است، هدف مال افراد است. این یک نظریه. اینجا ما می‌گوییم ترکیب، ترکیب اعتباری است، یعنی وجود جامعه یک وجود اعتباری و انتزاعی است.

نظریهٔ دوم: ترکیب ماشینی

ممکن است یک درجه بالاتر برویم بگوییم جامعه به آن نحو انتزاعی محض نیست بلکه ترکیبش ترکیب ماشینی است. ترکیب ماشینی این است کـه اجـزاء هـویت و اسـتقلال خودشان را از دست نمی‌دهند (مثل ترکیب اعتباری) اما با هم پیوند دارند. جـامعه هـم وجود حقیقی ندارد ولی یک پیوندی میان اجزاء هست که این پیوند به اینها وضع مشترک و یک نوع سرنوشت مشترک داده است. درختهای باغ هیچ پیوندی ندارند. اگر شما یک

درخت را ببُرید و قطع کنید به درخت دیگر هیچ آسیبی نمی‌رسد. همین طور کتابهای کتابخانه. یک کتاب را از اینجا بردارید تأثیری در کتابهای دیگر ندارد. ولی ماشین یعنی اموری که آنها را به یکدیگر بسته‌اند، جوش داده‌اند، پیچ کرده و محکم کرده‌اند. یکی را اگر بکِشید همه دنبال آن کشیده می‌شود. اگر سپر ماشین را بکشید سپر تنها نمی‌آید، همهٔ ماشین را با خودش می‌آورد چون به باقیِ دیگر بسته شده است. اگر شما سپر ماشینی را که در حال حرکت است متوقف کنید ماشین را متوقف کرده‌اید. اینها همه به یکدیگر مربوط شده. چرخها که حرکت می‌کند همهٔ ماشین را با خودش می‌برد. می‌گوییم جامعه این گونه است، اجزاءِ مستقل‌اند ولی یک مستقلهایی هستند که به یکدیگر جوش و پیوند خورده‌اند و از این جهت یک نوع سرنوشت مشترک دارند و لهذا نهادهای جامعه با یکدیگر پیوستگی دارند.

اگر بخواهیم در افراد مثال ذکر کنیم مثل این است که شما می‌بینید در بازار یک تاجر که ورشکست می‌شود پشت سرش پنجاه نفر دیگر هم ورشکست می‌شوند. این یک نوع وابستگی اجتماعی است، چرا؟ برای اینکه این وابسته است، با پنجاه نفر دیگر داد و ستد دارد. آنها نزد او سفته و چک دارند. این باید باشد تا آنها هم باشند. هرکدام از اینها ورشکست بشوند در سرنوشت همهٔ اینها تأثیر دارد. منتها تأثیرش در بعضی این است که آنها را هم ورشکست می‌کند، و در بعضی که خیلی گردن کلفت هستند این است که مثلاً صدهزار تومان ضرر می‌کند ولی چون خیلی قوی است ورشکست نمی‌شود.

در نهادهای اجتماعی خیلی واضح و روشن است. جامعه دارای یک سلسله تأسیسات است که بعضی از آنها به منزلهٔ اعضای رئیسهٔ جامعه هستند؛ اینها در سرنوشت یکدیگر کاملاً مؤثرند. مثلاً آموزش و پرورش یک نهاد اجتماعی است، اقتصاد صنعتی، تجاری نهاد دیگری است، کشاورزی نهاد دیگری و دادگستری نهاد دیگر. اینها همه به همدیگر مربوط است؛ یعنی نمی‌شود آموزش و پرورش بخوابد آنهای دیگر به راه خودشان ادامه بدهند. می‌بینید در کتابهای جامعه‌شناسی هم می‌گویند اگر یک دستگاه از دستگاههای جامعه پس‌افتادگی پیدا کند در دستگاههای دیگر اثر می‌گذارد. یکی اگر جلو برود دیگران را هم پشت سر خودش می‌کشد یعنی یک نوع عدم تعادل به وجود می‌آورد که این عدم تعادل سبب می‌شود آنهای دیگر هم تدریجاً خودشان را با او تطبیق بدهند. پس وابستگی در حد وابستگی ماشینی قدر مسلّمِ ارتباط واقعی افراد جامعه و قدر مسلّمِ وابستگیِ تأسیسات اجتماعی است. بنابراین جامعه به صورت کتابهای یک کتابخانه و درختهای

یک باغ نیست. باید قبول کنیم که مسلّم این حداقل هست.

نظریهٔ سوم: ترکیب اتحادی و انضمامی

نظریهٔ دیگر این است که خیر، از این هم بالاتر است. رابطه، بیش از رابطهٔ ماشینی است؛ یعنی آنچه که گفتید درست است ولی رابطه از این بالاتر است. ترکیب جامعه آن ترکیبی است که فلاسفه ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی می‌نامند، ترکیب اتحادی و انضمامی در آنِ واحد. مانعی ندارد که یک شیء از یک نظر ترکیب اتحادی داشته باشد از یک نظر انضمامی.

اول ترکیب انضمامی را عرض کنیم. ترکیب انضمامی آن جایی است که ما دو حقیقت داریم که یکی از آن دو حقیقت اصلاً کیانش وابسته به حقیقت دیگر است. اگر این دیگری نباشد آن نمی‌تواند وجود داشته باشد، ولی این دیگری می‌تواند [بدون آن] وجود داشته باشد؛ یعنی این دیگری در وجودش مستقل از آن است اما آن مستقل از این نیست. مثل رابطهٔ جوهر و عرض که عرض در وجود خودش به جوهر نیازمند است ولی جوهر گو اینکه هیچ وقت بدون عرض نیست اما نیازمند به عرض نیست. این است که عرض تابع جوهر است و جوهر تابع عرض نیست.

اگر این نظریه را بگوییم معنایش این است که ما در میان تأسیسات اجتماعی فرق می‌گذاریم، بعضی تأسیسات را تأسیسات اصلی و رئیسی می‌دانیم و بعضی دیگر را فرعی و به اصطلاح مارکسیستها روبنایی و تابع. اصلی آن است که اگر او نباشد اصلاً جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد. فرعی آن است که اگر جامعه‌ای ارکانش درست باشد آن هم باید وجود داشته باشد، کمال جامعه است، اگر هم نبود جامعه هست. مثلاً یکی از تأسیسات اجتماعی بیمه است. ولی آیا اگر بیمه نباشد ارکان جامعه یکدفعه متزلزل می‌شود؟ این جور نیست. اما اگر اقتصاد جامعه بخوابد جامعه متزلزل می‌شود. نقش بیمه در جامعه با نقش آموزش و پرورش مثلاً، یکسان نیست. اگر آموزش و پرورش ـ به معنی عامش که شامل آموزش و پرورش دینی هم می‌شود ـ در جامعه نباشد جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد در صورتی که اگر بیمه نباشد ـ مثل اینکه قرنها گذشته و بیمه نبوده ـ جامعه می‌تواند وجود داشته باشد. پس بیمه به آن نهادهای اصلی نیازمند هست ولی نهادهای اصلی به بیمه نیازمند نیست.

ترکیب اتحادی از این بالاتر است. ترکیب اتحادی این است که اجزاء جامعه یا

دستگاههای جامعه و افرادْ بالخصوص با یکدیگر در یک وحدتی حل شده‌اند یعنی استقلال ندارند. افراد در وحدت جامعه حل می‌شوند یعنی اصلاً فردی دیگر وجود ندارد آن طوری که در ترکیبهای طبیعی عناصر، بعد از ترکیب، دیگر عنصر وجود ندارد یعنی هیچ استقلال ندارد، فقط مرکّب وجود دارد. آنجا که آب وجود دارد اکسیژنی دیگر وجود ندارد. اکسیژنی بوده که تبدیل شده به آب، ولی حالا دیگر اصلاً اکسیژنی وجود ندارد. حالا فقط آب وجود دارد، خاصیتها هم همه خاصیت آب است.

تا اینجا هم پیش رفته‌اند که عده‌ای گفته‌اند اصلاً فردی در جامعه وجود ندارد. نهاد وجود دارد چون نهاد هم باز خودش یک جامعه است، فرد وجود ندارد. همه چیزِ فرد جامعه است. اگر بخواهیم با اصطلاحات فلسفی خودمان بیان کنیم این است که فرد به منزلهٔ یک مادهٔ قابل است و جامعه به منزلهٔ یک صورت است. نقش قابل فقط این است که این باید باشد که آن را بپذیرد. خودش چیزی ندارد، نقشش فقط پذیرندگی است. جامعه به افراد احتیاج دارد به عنوان یک ظرفهایی و یک ماده‌های قابلی که جامعه هویت خودش را در مجموع این افراد تحقق ببخشد. معنایش این است که اصلاً فرد اراده ندارد، فرد وجدان ندارد، فرد غایت و هدف ندارد، فرد چیزی نیست. ارادهٔ فرد همان ارادهٔ جامعه است؛ این ارادهٔ جامعه است در فرد. فرد فقط یک ماده است که جامعه توانسته این اراده و خواست را به او بدهد نه اینکه «من می‌خواهم». «من»ی اینجا نیست. جامعه است که این «من» را به تو داده (همان نظریهٔ معروف دورکهیم که در کتابهای جامعه‌شناسی می‌نویسند) یعنی جبر مطلق؛ یعنی فرد هیچ استقلال ندارد، هرچه هست جامعه است.

روی این حساب، مسائل روان‌شناسی غالباً از اصالت می‌افتد. چون روان‌شناسی مسائل را روی فرد مطالعه می‌کند یعنی بنای روان‌شناسی بر این است که همین طوری که انسان از نظر جسمانی یک موجود مستقل است از نظر روانی نیز یک موجود مستقل است. طبیعت به فرد انسان غریزه داده، روان داده، عاطفه داده، میل داده، حکم و تصدیق داده، عقل داده است. انسان با یک چنین سرمایه‌های روحی وارد جامعه می‌شود. ولی این نظریه می‌گوید اصلاً همهٔ اینها را جامعه به انسان می‌دهد نه طبیعت. هرچه را که شما خاصیت روحی و روانی می‌گیرید، طبیعت به انسان نداده که در قلمرو روان‌شناسی قرار بگیرد، جامعه به انسان داده است. طبیعت، انسان را فقط خلق کرده و آفریده به صورت یک موجودی که قابلیت پذیرش اینها را از جامعه دارد. او را با یک سلسلهٔ اعصاب مخصوص آفریده. و الّا انسان چیزی ندارد، یعنی اگر او را از جامعه جدا کنیم از یک گیاه

هم پایین‌تر است.

این بود نظریهٔ ترکیب اتحادی طبیعی جامعه. مطابق این نظریه همین طوری که در طبیعت اجزاء با یکدیگر ترکیب می‌شوند و بعد با هم متحد می‌شوند به گونه‌ای که اجزاء استقلال خودشان را کاملاً از دست می‌دهند و اساساً افراد و اجزاء وجود ندارند بلکه فقط کل وجود دارد، در جامعه هم اصلاً افراد هیچ هستند، هرچه هست جامعه است.

نظریهٔ چهارم: ترکیب مخصوص به خود

نظریهٔ دیگر این است که ترکیب جامعه یک ترکیب مخصوص به خود است. ترکیب حقیقی است، پس اعتباری مثل درختهای باغ نیست. از نوع ترکیب ماشین نیست، بالاتر از ترکیب ماشینی است ولی در عین حال از قبیل ترکیب طبیعی هم نیست یعنی در عین اینکه جامعه وجود حقیقی دارد و جامعه از خودش حیات دارد و حیات جامعه غیر از حیات فرد است، عمر دارد، اجل دارد و اجلش غیر از اجل افراد است، فکر دارد، وجدان دارد، اراده دارد، عمل دارد، حتی مسئولیت دارد، در عین حال افراد ـ که قهراً دیگر نمی‌توانند استقلال کامل داشته باشند ـ یک حالت مخصوص به خود دارند یعنی یک حالت استقلال نسبی دارند. هم جامعه وجود حقیقی دارد و هم فرد. یعنی در عین اینکه ترکیب جامعه ترکیب حقیقی است و جامعه از خودش قانون و سنّت دارد، وجدان دارد، استقلال دارد، در عین حال استقلال فرد در جامعه بکلی از میان نمی‌رود. این هم بحث خیلی عالی است که قهراً در دو قسمت باید بحث بشود، یکی اینکه باید ببینیم آیا در قرآن آیاتی هست که برای جامعه وجود حقیقی قائل باشد، برای خود جامعه حیات قائل باشد، اراده قائل باشد، تفکر قائل باشد، غایت قائل باشد، روح قائل باشد. اگر چنین بود پس تئوری قرآن بر این اساس است که جامعه وجود مستقل دارد ـ که البته این بعد از آن بحث قبلی است که انسان مدنیّ بالطبع است و ما بعد از قبول مدنیّ بالطبع بودن انسان به اینجا می‌رسیم ـ و در عین اینکه برای جامعه حیات و حقیقت و واقعیت قائل است استقلال فرد را هم اذعان دارد یعنی فرد را مجبور نمی‌داند. و اتفاقاً هر دو دسته آیات در قرآن هست.

اینجا اجازه بدهید من مطلب دیگری را عرض بکنم که لازم است یادآوری بشود و آن این است: بدیهی است که در طبیعت، تمایل به ترکیب وجود دارد و همان تمایل اشیاء به سوی تکامل تمایل به ترکیب را به وجود می‌آورد. اشیاء به یکدیگر جذب می‌شوند و با هم ترکیب می‌شوند. ترکیب هرچه که اوّلی‌تر و بسیط‌تر است استقلال اجزاء منتفی‌تر

است و هرچه که به درجات عالیتر و بالاتر می‌آید تدریجاً در عین اینکه ترکیب تـرکیب حقیقی است اجزاء مرکّب فی‌الجمله و کم و بیش استقلال خودشان را هم حفظ می‌کنند؛ و هرچه که بالاتر می‌رود در عین حال که ترکیب ترکیب حقیقی است استقلال اجزاء بیشتر می‌شود. مثلاً در ترکیبهای معدنی (مقصودم ترکیبهای جمادی یعنی ترکیبهای شیمیایی غیر آلی است) بعد از ترکیبِ اجزاء هویتی از آنها باقی نمی‌ماند مگر اینکه مرکّب را تجزیه کنند و ترکیب را بهم بزنند که اجزاء پیدایشان بشود. مادام که مرکّب هست جزء هیچ اثر و علامتی از خودش نشان نمی‌دهد، جزء در کل حل شده است.

اما در نباتات در عین اینکه هر گیاهی یک واحد و یک حقیقت و یک واقعیت است، دارای قوای مختلف و متعدد است در آنِ واحد، یعنی چنین نیست که اجزاء او همه در کل حل شده باشند. شما می‌بینید یک وحدتی است در عین اینکه کثرتی هم محفوظ است. وحدتی است در کثرت. یعنی شما، هم خاصیت امـور مـعدنی را در آن مـی‌بینید و هـم خاصیت امور حیاتی را. در آنِ واحد هر دو را با همدیگر می‌بینید. نه اینکه وقتی جسـم نامی و گیاه پیدا می‌شود دیگر اصلاً خواص معدنیها در اینجا وجود ندارد؛ هست ولی در ظلّ این هست. و لهذا گیاه در عین وحدت یک کثرتی دارد، یعنی در آنِ واحد کـارهای متعدد می‌کند. امر معدنی یک کار بیشتر نمی‌کند. این، کارهای مختلف و متعدد می‌کند. به قول فلاسفه «علیٰ وَتیرَةٍ واحدة» کار نمی‌کند. لااقل این است که تغذیه دارد، رشد هـم دارد، تولید هم دارد. یعنی میان اجزایش تقسیم کار وجود دارد. فی‌الجمله استقلال اجزاء در آن است.

وقتی که ما به حیوان می‌رسیم، با اینکه حیوان در مجموعش بدون شک یک واحد و یک حقیقت است، ولی استقلال اجزاء در حیوان خیلی نمودارتر از نبات است.

وقتی که ما به انسان می‌رسیم استقلال اجزای انسان خیلی نمودارتر است تا حیوان، در حدی که استقلال اجزای انسان به صورت نوعی تضاد میان اجزای انسان در درون او تجلی می‌کند. بدیهی است که این علامت استقلال است. اینکه انسان، هم عقل دارد هم شهوت، هم جنبه‌های جسمانی دارد هم جنبه‌های روحانی، در انسـان بـه صـورت یک کشمکش درونی پیدا می‌شود. ببینید اجزاء چگونه اینجا استقلال نشان می‌دهند، در عین اینکه انسان دارای اراده‌ای آفریده شده که می‌تواند میان همهٔ اینها نظم برقرار کند و همه را در نظم واحد قرار بدهد. این علامت وحدتش است. ولی یک کـثرتی هست کـه اگـر مراقبت نکند این کشمکش درونی درمی‌گیرد، گاهی این آن را مغلوب می‌کند و گاهی آن

این را. حتی همان جنبه‌های سفلی انسان گاهی با یکدیگر در کشمکش قرار مـی‌گیرند. مثل آن جایی که تضاد میان یک شهوت جنسی و یک امر جاه‌طلبانه واقع می‌شود. یک آدم جاه‌طلبی که دارای یک مقام و پست است می‌بیند که از یک طرف فرض کنید دچار یک عشق است و از طرف دیگر عشق به یک مقام دارد. یا مقام را باید رها کند به خاطر او و یا او را باید رها کند به خاطر مقام. این خودش یک نوع کشمکش است که کار انسان به مسئلهٔ جهاد با نفس می‌کشد. تا یک نوع استقلال درونی میان نفس و عقل نباشد کـه جهاد با نفس اصلاً معنی ندارد. آیا دربارهٔ آب می‌شود گفت که اکسیژن و هـیدروژن بـا همدیگر می‌جنگند؟ آنها دیگر حل‌شده هستند. اینها حل شده نیستند. ولی اینکه قوای انسان فی‌الجمله در مقابل یکدیگر استقلال دارند دلیل این نیست که وحدت وجود ندارد، بلکه یک وحدت حقیقی وجود دارد. انسان یک حیات واحد حقیقی دارد که این حیات واحد حقیقی دارای شئون مختلف و متعددی است و این شئون احیاناً با یکدیگر در جـنگ و کشمکش هم هستند.

وقتی که ما می‌آییم سراغ جامعه، می‌بینیم در عین اینکه جامعه حیات حقیقی دارد استقلال افراد در درون جامعه و استقلال طبقات در درون جامعه و استقلال گروهها در درون جامعه در یک حد نسبی محفوظ است و لهذا مـا مـی‌بینیم در درون یک جـامعه همیشه جنگ و درگیری است. این علامتِ یک نوع استقلال و آزادی برای افراد است. در اینجا ما دلایل دیگری هم برای استقلال و آزادی افراد داریم که بعد ذکر می‌کنیم.

این را گفتیم برای اینکه اصل تئوری روشن بشود که ما اینچنین معتقدیم و از آیات قرآن چنین استنباط می‌کنیم که جامعه در آنِ واحد حیات دارد، اسـتقلال دارد، شـعور و ادراک دارد و در همان حال افراد استقلال نسبی دارند و به حکم استقلال نسبی یک نوع آزادی نسبی دارند یعنی جبر محیط اجتماعی حاکم بـر افـراد نـیست؛ بـرخـلاف نـظریهٔ دورکهیم و حتی نظریهٔ مارکسیستها که به نوعی جبر اجتماعی و جبر محیطی مـنتهی می‌شود. در عین اینکه وحدت وجود دارد جبر نیست.

برای اینکه در همین جلسه هم یک مقدار از آیات را خوانده باشیم چون بـار اوّلی است که عرض می‌کنیم رفقا این قسمتها را لااقل مطالعه و به آیات مربوط مراجعه کنند، قسمتی را می‌خوانم. دربارهٔ این آیات حتماً باید مطالعه بشود.

کلام علامه طباطبایی

ایشان (علامه طباطبایی) در اول بحث، همان بحثی را که ما اول عنوان کردیم به یک بیان خاصی ذکر می‌کنند راجع به اینکه زندگی انسان بالفطره اجتماعی است. البته خود ایشان یک بیان خاص مخصوص به خود دارند که آن را در اینجا بیان نکرده‌اند ولی در ذیل آیهٔ فطرت در سورهٔ روم و در ذیل آیهٔ **كانَ النّاسُ اُمَّةً واحِدَةً** در آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ بقره این نظریهٔ خودشان را بیشتر روشن کرده‌اند که آن جاها را هم آقایان حتماً مطالعه کنید. بعد چند آیه از قرآن در تأیید این مطلب ذکر می‌کنند، که آیات را خود آقایان هم باید مطالعه کنند. ما بعد روی این آیات به شکل تفسیری بحث می‌کنیم یعنی قانع نیستیم به اینکه چون ایشان گفته‌اند پس حتماً همین جور است. خودمان مستقلاً بحث می‌کنیم، ببینیم از این آیات همین معنا که منظور است استفاده می‌شود یا نمی‌شود، و آیا ما آیات دیگری علاوه بر اینها داریم؟

عرض کردم اگر ثابت کنیم که تعلیمات قرآن براساس این است که سعادت و کمال انسان فقط در زندگی اجتماعی است، ثابت می‌شود که قرآن زندگی طبیعی انسان را اجتماعی می‌داند نه اینکه زندگی اجتماعی را یک امر اضطراری و اجباری بداند که به زور به انسان تحمیل شده است.

ایشان این چند آیه را راجع به این مدعا که عرض کردیم ذکر کرده‌اند که تا هفتهٔ آینده رویش مطالعه بفرمایید. یکی آیهٔ معروف سورهٔ حجرات است: **يا اَيُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ وَ جَعَلْناكُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا**[1]. آیا ما از اینجا این معنا را خواهیم فهمید یا نه؟ آیهٔ دیگر آیهٔ معروفی است در سورهٔ زخرف که می‌فرماید: **نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعيشَتَهُمْ فِي الْحَيوٰةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً**[2]. آیه‌ای است که قطع‌نظر از این جنبه، از جنبه‌های دیگر هم باید رویش مطالعه کرد و ما قبلاً مطالعه کرده‌ایم که بعد دربارهٔ آن بحث می‌کنیم. آیهٔ دیگر آیهٔ ۱۹۵ از آل‌عمران است که با جملهٔ **بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ** تعبیر شده. آیا این **بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ** چه را می‌خواهد بیان کند؟ آیهٔ دیگر آیهٔ ۵۴ از سورهٔ فرقان است که می‌فرماید: **وَ هُوَ الَّذى خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً**. این آیات و آیات دیگری را ما باید به دقت مطالعه کنیم، ببینیم که این معنا و

---

۱. حجرات / ۱۳.
۲. زخرف / ۳۲.

مقصود از این آیات فهمیده می‌شود یا نه.

و اما راجع به بحث دوم که جامعه از خودش حیات دارد و وجود جامعه وجود حقیقی است، اینجا به این تعبیر (ترکیب اتحادی و...) بیان نکرده‌اند، تعبیر را ما ذکر کردیم. فصلی دارند تحت عنوان «اعتبار الاسلام رابطةَ الفرد و المجتمع»، در ذیل آنجا این بحث ما را ذکر کرده‌اند. در صفحهٔ ۱۰۲ بعد از آنکه می‌گویند رابطهٔ فرد و جامعه یک رابطهٔ حقیقی است، مطلب را به این شکل بیان می‌کنند: و هذه الرابطة الحقیقیة بین الشخص و المجتمع (یک رابطهٔ حقیقی است نه اعتباری) لا محالة تعدّی الی کینونة اخری. در واقع به این بیان است که رابطهٔ افراد با یکدیگر که همان رابطهٔ فرد با جامعه است منجر به یک کینونت جدید یعنی وجود جدید می‌شود. می‌خواهند بگویند که نظیر ترکیبهای طبیعی است که اگر دو ماده با یکدیگر ترکیب شدند (ترکیب حقیقی صورت گرفت یعنی روی یکدیگر اثر گذاشتند، این روی آن تأثیر کرد و آن روی این) بعد یک شیء جدید از ایندو به وجود می‌آید. می‌گویند ترکیبهای حقیقی در یک چنین موردی است. ایشان هم می‌خواهند بگویند که تأثیر افراد در یکدیگر سبب به وجود آمدن یک واقعیت جدید است به نام جامعه.

البته منظور واضح است که افراد جسم دارند و روح. افراد از نظر جسمی که با همدیگر ترکیب نمی‌شوند. هیچ کس در این باره بحث نمی‌کند. دورکهیم هم چنین حرفی نزده. اجسام که با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند و استقلال دارند. رابطهٔ اجسام با یکدیگر نظیر رابطهٔ درختهای یک باغ با یکدیگر است. ولی انسانها شخص دارند و شخصیت. شخص ما به همین اندام ما مربوط است. من از آن نظر که اسمم زید است و پسر فلان شخص و دارای این جسم و این اندام هستم این شخص هستم. ولی من، شخصیتم، من‌ام، منش‌ام، مجموعهٔ افکارم، مجموعهٔ عقایدم، مجموعهٔ تمایلاتم، مجموعهٔ ملکاتم (ملکات بدم و ملکات خوبم) است، اینها مجموعاً شخصیت من را به وجود آورده، پس شخصیت من به فرهنگ من مربوط می‌شود. حال این فرهنگی که در من به وجود آمده از کجا به وجود آمده؟ آیا همهٔ آن از خودم جوشیده؟ این طور نیست؛ این را جامعه به من داده. البته من هم به جامعه [چیزهایی] داده‌ام. ولی من یک فردم در میان سی‌میلیون جمعیت. من به اندازهٔ مثلاً یک سی میلیونیم داده‌ام و سی‌میلیون برابر گرفته‌ام. البته افراد فرق می‌کنند. افرادی هستند که به نسبت دیگران زیادتر [چیزهایی به جامعه] داده‌اند. پس آنچه که به شخصیت من مربوط می‌شود حاصل ترکیب شخصیت من است با شخصیت

افراد دیگر جامعه.

بعد می‌گویند: «... حسب ما یُمِدّه (یا یَمُدّه) الاشخاص من وجودهم و قواهم و خواصهم و آثارهم» این رابطهٔ حقیقی فرد با جامعه منجر به یک وجود جدید می‌شود به حسب آنچه که جامعه امداد می‌کند یعنی افراد مدد می‌کنند از وجودشان، نیروهایشان، خواصشان و آثارشان. «فیتکوّن فی المجتمع سنخ ما للفرد من الوجود و خواص الوجود» در جامعه یک امری که سنخ افراد است ولی او انسان الکل است (که این را ما در کتاب **قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام** تعبیر به انسان الکل کردیم) پدید می‌آید، یک انسان الکل به وجود می‌آید نه انسان کلی. اشتباه نشود؛ فرق است میان انسان کلی [و انسان الکل.] کلی آن است که این یک فردش است و آن یک فردش. کل یعنی آن که همهٔ اینها به منزلهٔ یکی است، یعنی آن یک شیء است و اینها همه اجزایش هستند.

جامعه از نظر قرآن

«و لذلک[1] اعتبر القرآن للامّة وجوداً» قرآن برای امت وجودی قائل است. امت را خود ایشان در همان ذیل آیهٔ سورهٔ بقره معنی کرده‌اند که امت را از آن جهت امت می‌گویند که مردمی [دارای یک مقصد هستند] چون از أَمَّ یَأُمُّ به معنی قَصَدَ یَقْصُدُ است. وقتی که یک مردمی با یک مقصد و به سوی یک غایت حرکت کردند به آن امت می‌گویند، اعم از اینکه آن غایت غایت خیر باشد یا شر، ماده باشد یا معنا، و بلکه حتی قرآن به حیواناتی هم که با یکدیگر هماهنگ و هم‌مقصد هستند امت گفته؛ همچنان که امام هم یک معنای اعمی است در قرآن، هم در مورد کسی که هدایت می‌کند یعنی به سوی حقیقت می‌برد امام گفته می‌شود و هم در مورد کسی که به سوی ضلالت می‌برد: **نَدْعوا کُلَّ اُناسٍ بِاِمامِهِمْ**[2] یا: **فَقاتِلوا اَئِمَّةَ الْکُفْرِ**[3].

«اعتبر القرآن للامّة وجوداً» قرآن برای امت یعنی برای جامعه وجود قائل است (غیر از وجود افراد) «و اجلاً» مدت و عمر قائل است غیر از عمر افراد «و کتاباً» سرنوشت قائل است غیر از سرنوشت افراد «و شعوراً» وجدان [و شعور قائل است] غیر از شعور افراد

---

۱. این خیلی مهم است.
۲. اسراء / ۷۱.
۳. توبه / ۱۲.

«و فهماً» (شعور و فهم یک معنی دارد) «و عملاً» برای جامعه عمل قائل است «و طاعة و معصیة». آنوقت تعدادی آیه ذکر کرده‌اند. هر آیه‌ای برای یکی از این مدعاهاست. «وجوداً و اجلاً و کتاباً و شعوراً و فهماً و عملاً و طاعة و معصیة، فقال: وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ». وقتی «اجل» می‌گوید قهراً وجود هم در آن ثابت می‌شود. هر امتی یک مدت و یک پایان دارد. امت از آن جهت که امت است خودش یک عمر دارد که غیر از عمر افراد است. فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لا یَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمونَ (اعراف، آیهٔ ۳۴). باید برای این مدعا مطالعه بشود.

آیهٔ دیگر: کُلُّ اُمَّةٍ تُدْعیٰ اِلیٰ کِتابِها (جاثیه، آیهٔ ۲۸) هر امتی به سوی کتاب و سرنوشت خودش خوانده می‌شود. غیر از کتاب فرد است، کتابِ جمع است. من سابق در حاشیه نوشته‌ام: ایضاً جلد ۸، صفحهٔ ۸۵، گفته‌ام که به آنجا مراجعه بشود.

آیهٔ دیگر: زَیَّنّا لِکُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ (انعام، آیهٔ ۱۰۸) برای هر امتی عمل خود آنها را در نظرشان زیبا کردیم (می‌فرماید «برای امت» چنین کردیم). این همان فهم و شعور است؛ یعنی برای همهٔ امت یک نوع شعور و یک نوع درک و یک نوع وجدان قائل شده است. این آیه را برای آن مدعا گفته‌اند.

آیهٔ دیگر: مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ (سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۶) امتی میانه‌رو. برای امت صفت میانه‌روی را آورده. این مربوط به مسئلهٔ عمل است. گفتیم برای امتها طاعت و معصیت قائل است: اُمَّةٌ قائِمَةٌ یَتْلونَ ایاتِ اللهِ اناءَ اللَّیْلِ (آل‌عمران، آیهٔ ۱۱۳). این آیه را آورده‌اند برای اینکه یک امت را مطیع فرض کرده. وَ هَمَّتْ کُلُّ اُمَّةٍ بِرَسولِهِمْ لِیَأْخُذوهُ وَ جادَلوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضوا بِهِ الْحَقَّ فَاَخَذْتُهُمْ فَکَیْفَ کانَ عِقابِ (سورهٔ غافر که همان حٰم سجده باشد، آیهٔ ۵). برای امت عاصی این آیه را مثال آورده‌اند و همچنین آیهٔ: وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ رَسولٌ فَاِذا جاءَ رَسولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ که سورهٔ یونس آیهٔ ۴۷ است.

عجالتاً برای این دو موضوع اساسی که امشب بحث کردیم این آیات را آقایان مطالعه کنند. اول روی آیات قسمت اول بحث تفسیری می‌کنیم و بعد روی آیات قسمت دوم. حالا که من بیشتر مطالعه کردم دیدم به بحثهای خیلی عالی می‌رسیم و چه خوب شد که ما آن بحثها را قبلاً کردیم. ان‌شاءالله امیدواریم که اینها بحث خوبی بشود. در قم هم قصد دارم همینها را بحث کنم که پخته‌تر بشود.

اجتماعی بودن انسان

دو مسئله‌ای که در جلسهٔ پیش مطرح کردیم لازم است که از نظر قرآنی بحثش را ادامه بدهیم. یکی این مسئله که آیا انسان بالطبع اجتماعی است یا نه؟ یعنی اجتماعی بودن برای انسان جزء خلقت انسان است و انسان به گونه‌ای آفریده شده است که اجتماعی باشد؟ و یا اینکه نه، انسان در طبیعت به صورت منفرد آفریده شده است، عوامل خارجی و اجبارکننده انسان را وادار به زندگی اجتماعی کرده است؟ خلاصه، طبیعت اصلی انسان را به زندگی اجتماعی وادار می‌کند و می‌کشاند یا علل خارجی؟

به آیاتی از قرآن استدلال شده است که از نظر قرآن انسان بالطبع و به حسب خلقت و فطرت اجتماعی است. اینها دو دسته آیات است. یک دسته آیاتی که تقریباً این مطلب را به اصطلاح با دلالت مطابقی بیان می‌کند و دستهٔ دیگر آیاتی است که به دلالت التزامی بیان می‌کند. مقصودمان از دلالت مطابقی و التزامی همان است که منطق می‌گوید که یک وقت چیزی را در منطوق لفظ بیان می‌کنند، و یک وقت چیز دیگری را بیان می‌کنند که لازمهٔ آن این است. آن را دلالت مطابقی و این را دلالت التزامی می‌گوییم.

آیات دالّ بر اجتماعی بودن انسان

۱. آیهٔ سورهٔ حجرات

اما آیاتی که می‌توان گفت دلالت مطابقی دارد یکی آیهٔ معروف **یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ**

مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناكُمْ شُعوباً وَ قَبائلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰكُمْ[1] است. در این آیه دو مطلب در زمینهٔ اختلافات مردم از نظر نژادی و قومی بیان شده است. قبل از بیان این دو مطلب، لازم است مطلب دیگری بیان شود و آن اینکه این اختلافات قومی و نژادی در واقع اختلافی است در عین اتفاق، یعنی وحدتی است در عین کثرت. مثلاً اهل یک قبیله بودن معنایش این است که یک گروه را در وحدت خودش جمع می‌کند و در عین حال ملاک اختلافِ این گروه است با یک گروه دیگر که قبیله‌ای دیگر هستند. و همچنین شَعبها، که در معنی «شعب» اختلاف نظر است که آیا شعب یعنی واحد بزرگتر از قبیله؟ یا واحد کوچکتر از قبیله؟ یا اساساً به قبیله مربوط نیست، شعب یعنی واحدهای اجتماعی که رابطه‌شان رابطهٔ نژادی نیست بلکه رابطهٔ مثلاً جغرافیایی یا زبانی است. در زندگیهای بدْوی، مثل زندگیهای عرب جاهلیت، رابطه‌ای که اینها را به یکدیگر پیوند می‌داد یا جدا می‌کرد رابطهٔ نژادی و قبیله‌ای بود. مثلاً قبیلهٔ ربیعه با قبیلهٔ مُضَرْ [پیوند داشت چون هم‌نژاد بودند، و] قبیلهٔ قریش با قبیلهٔ خُزاعه. ولی در میان مردمِ دیگر که از نظر تمدن پیشرفته‌تر هستند و یک وضع دیگری دارند معمولاً عامل جغرافیا یا زبان و یا حکومت، اینها را به صورت یک واحد درمی‌آورد. مثل مردم ایران. ایرانی بودن به نژاد نیست. نژادهای مختلفی اعم از نژادهای آشکار یا غیرآشکار الآن در ایران هستند؛ این همه قبایل و ایلات مختلف از کُرد و عرب و غیر اینها که نژادهایشان خیلی با یکدیگر اختلاف دارد. و تازه آنهایی هم که ریشه‌هایشان خیلی معلوم نیست، امثال ما، هزاران خون در خونشان مخلوط شده که هیچ معلوم نیست بالاخره پیوند نژادی‌شان به کجا [منتهی می‌شود.] مثلاً چه در جریان حملهٔ مسلمین به ایران و چه در جریان حملهٔ مغول، نقل و انتقالهای خیلی زیاد شده، خیلی از مغولیها در ایران اقامت کرده و مانده‌اند و بعد در مردم دیگر حل شدند و با اینها مخلوط گردیدند. ولی الآن یک واحد جغرافیایی وجود دارد به نام «ایران» که دارای حکومت واحد است. بعضی می‌گویند شعوب یعنی شَعبها، که مقصود از شعبها آن چیزی است که ما امروز می‌گوییم ملتها، و قبایل هم که همان معنای قبیله‌ها را دارد.

---

۱. حجرات / ۱۳.

وجود ملتهای مختلف برای شناسایی است نه تفاخر

به هرحال این آیه دو مطلب را بیان می‌کند. یکی اینکه انتسابات قبیله‌ای و ملی ملاک تفاخر و امتیاز نیست، که هدف اصلی آیه این مطلب است. اگر شما در نظام خلقت قبیله قبیله و شعبه شعبه و شَعب شَعب شده‌اید، خیال نکنید که این یک ملاکی است برای افتخار و تفاخر که من چون وابسته به آن قبیله هستم پس برتر و بالاترم یا چون وابسته به این ملت و جزو این ملت هستم برتر و بالاترم؛ نه، این ملاک کرامت نیست، **اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیکُمْ**. ولی ضمناً یک مطلب دیگر ذکر شده که این امر غیر از فلسفهٔ تفاخر یک فلسفهٔ دیگر دارد و آن فلسفهٔ تعارف است یعنی وسیله‌ای است برای شناسایی شدن که افراد یکدیگر را بشناسند، یعنی این فلسفه دارد و فلسفهٔ مفیدی دارد و آن این است که مردم باید یکدیگر را بشناسند.

از جمله لوازم و ضروریات زندگی اجتماعی این است که مردم همدیگر را بشناسند چون اگر نشناسند و تمیز ندهند که این کیست و آن کیست و آن گروه چه گروهی هستند و این گروه چه گروهی، روابط برقرار نمی‌شود چون زندگی اجتماعی براساس رابطه داشتن افراد با یکدیگر است که بخواهند با یکدیگر معامله و داد و ستد داشته باشند، کار مشترک داشته باشند و امثال اینها. اگر فرض کنیم افراد بشر آنچنان شبیه یکدیگر ساخته شده بودند که اصلاً دو نفر را از همدیگر نمی‌شد تمیز داد یعنی دو نفر با یکدیگر آنقدر شبیه بودند [که قابل تشخیص نبودند روابط بین آنها برقرار نمی‌شد.] مثل دو قطرهٔ آب یا اشیاء صنعتی که کارخانه‌ها می‌سازند، مانند دو متر یا دو توپ یک پارچه که کارخانه‌ای یک جنس معین را ساخته است؛ و یا دو استکان که از یک کارخانهٔ بالخصوص با یک مدل بیرون می‌آیند، که وقتی چند استکان چای را جلو افرادی گذاشتند و هرکدام با یک استکان چای خوردند، همین قدر که اینها را ببرند و برگردانند کسی نمی‌تواند تشخیص بدهد که این همان استکان است یا استکان دیگری. همچنین اگر گنجشکی چند روز روی شاخهٔ درختی باشد و انسان ببیند، چند لحظه برود و به جای او یک گنجشک دیگر بیاید، انسان نمی‌تواند تشخیص بدهد این همان گنجشک است یا گنجشک دیگری است. حالا خود گنجشکها من نمی‌دانم همدیگر را می‌توانند بشناسند یا نه. در حدی که جفتها و بچه‌هایشان همدیگر را بشناسند حتماً هست ولی از این بیشتر نمی‌دانم و از عالم گنجشکها، عالم کلاغها، عالم کبوترها اطلاع ندارم.

ولی انسانها یکدیگر را با علائم و نشانه‌هایی می‌شناسند. شناسنامه چنین

مشخصاتی را بیان می‌کند. خیلی چیزهاست، که آنچه در این آیه آمده از آن جمله است؛ چون مقصود بیان همهٔ وسایل تعارف نیست، مقصود این است که اینها از جمله وسایل تعارفند نه وسیلهٔ تفاخر، مثل نامها، رنگها، زبانها، منطقه‌های سکونت (ملیتها) و نژادها. ما افراد را با نامها می‌شناسیم. با رنگها و زبانها همدیگر را علامتگذاری می‌کنیم. همین طور با منطقه‌های سکونت و ملیتها: ایرانی، پاکستانی، افغانی، عراقی، انگلیسی و فرانسوی. همچنین با نژادها: این قوم از نژاد آریا هستند آنها از نژاد سامی. قرآن در جاهای دیگر اینها را جزو آیات و نشانه‌ها ذکر می‌کند. «... وَ اخْتِلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوانِكُمْ»[1] اختلاف رنگها و زبانها جزو آیات الهی است، یعنی خداوند این اختلافها را به خاطر یک حکمتی به وجود آورده؛ اینها بدون حکمت نیست، حکمت دارد. لااقل یکی از فلسفه‌هایش تعارفهاست، اینکه مردم یکدیگر را می‌شناسند؛ و الّا اگر همهٔ مردم یکرنگ و یک شکل بودند و دست خلقت انسانها را به‌گونه‌ای خلق می‌کرد و با نظامی به وجود می‌آورد که مثل قارچهایی بودند که در کنار یک جوی سبز می‌شوند، آنچنان همرنگ و همشکل و همسطح و همقد و همقیافه و همچهره و همصدا که اگر انسان با یک نفر ده روز می‌نشست و با او حرف می‌زد و بعد او می‌رفت یک ساعت دیگر یک کس دیگر می‌آمد، نمی‌فهمید که این همان است که با او حرف می‌زد یا کس دیگر است. این که دیگر زندگی اجتماعی نمی‌شد. پس این اختلافها در عین وحدتها ـ که از یک جنبه وحدت دارند از یک جنبه اختلاف ـ چیزهایی است که باید باشد، چرا؟ برای اینکه اینها علائم شناسایی است، علائمی است که با آن افراد بشر یکدیگر را شناسایی می‌کنند و باید یکدیگر را شناسایی کنند چون باید با یکدیگر زندگی کنند.

پس اینکه در قرآن مسئلهٔ تعارف به عنوان یک غایت برای این اختلاف مردم به حسب نظام خلقت ذکر شده، می‌خواهد بگوید که انسان در متن خلقت به‌گونه‌ای آفریده شده است که مقدمات زندگی اجتماعی برایش فراهم باشد. از جمله مقدمات و شرایط زندگی اجتماعی شناسایی کردن است، زمینهٔ شناسنامه داشتن و شناسایی کردن و علامتگذاری یکدیگر است. قرآن نگفته که اِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ وَ جَعَلْناكُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ «لا لِاَنْ تَتَفاخَروا» اینها برای تفاخر نیست، به گزاف این گونه شده؛ بلکه با اینکه هدف اصلی «لا لِاَنْ تَتَفاخَروا» هست ولی یک فلسفهٔ دیگر ذکر می‌کند: لِتَعارَفوا، یعنی:

---

۱. روم / ۲۲.

لا لِاَنْ تَتَفاخَروا بَلْ لِاَنْ تَتَعارَفوا، که تَعارَفوا در اصل همان تَتَعارَفوا است.

۲. آیهٔ سورهٔ زخرف

آیهٔ دیگری که به آن استناد شده است آیهٔ سورهٔ زخرف است. در سورهٔ زخرف آیه‌ای هست که محل کلام و سخن است یعنی خیلی قابل دقت و توجه است. قبل از این آیه آیاتی است که راجع به رسالت و نبوت است. ظاهراً این آیات است: **لَوْ لا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلیٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظيمٍ**[1]. گفتند که چرا قرآن که یک نعمت معنوی و یک رحمت معنوی است به یکی از این دو شخصیت بزرگِ این دو مرکز یعنی مکه و طائف نازل نشد، یعنی به ولید بن مغیرهٔ مخزومی که ثروتمند قریش بود در مکه، و عروة بن مسعود ثقفی که متشخص ثقفی‌ها بود در طائف. قرآن می‌گوید که **أَهُمْ يَقْسِمونَ رَحْمَتَ رَبِّکَ**[2] آیا آنها مقسّم رحمت خدا هستند که خدا باید تابع اختیار و انتخاب اینها باشد که نبوت را به این بدهد و به آن ندهد، چرا به این می‌دهد و چرا به آن نمی‌دهد؟ خدا خودش بر طبق مشیت بالغه و حکمت بالغهٔ خود رحمت خودش را تقسیم می‌کند. در یک آیهٔ دیگر می‌فرماید: **اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ**[3] خدا خودش داناتر است که رسالت خود را در کجا قرار بدهد.

بعد، از مسئلهٔ این رحمت معنوی که رسالت است وارد نعمتهای مادی دنیوی می‌شود. می‌فرماید: **نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا**[4] معیشت مردم را در این زندگی دنیا ما میان آنها قسمت کرده‌ایم. مقصود از معیشت در اینجا چیست؟ آیا مقصود آن امکانات طبیعی است که هرکسی دارد برای کسب زندگی و معاش؟ یا مقصود خود معاش است؟ به عبارت دیگر آیا مقصود آن چیزهایی است که خداوند به نحو تکوین به انسانها داده است در معیشت، یا چیزهایی است که انسان به نحو تکوین حیازت نمی‌کند بلکه به نحو اختیار و به نحو تشریع و در پرتو قانون یا با پایمال کردن قانون به دست می‌آورد؟ ...[5] چون مال و ثروت رابطهٔ اعتباری و تشریعی با انسان پیدا می‌کند.

در بعضی آیاتِ قرآن کلمهٔ «معایش» یعنی موجبات تعیّش انسان، یعنی آن مقدمات

---

۱. زخرف / ۳۱.
۲. زخرف / ۳۲.
۳. انعام / ۱۲۴.
۴. زخرف / ۳۲.
۵. [افتادگی از نوار است.]

تعیّش انسان. آیه‌ای است در سورهٔ اعراف که می‌فرماید: **وَ لَقَدْ مَکَّنّاکُمْ فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَکُمْ فیها مَعایِشَ**[۱] ما شما را در زمین مستقر کردیم، متمکّن کردیم، یعنی شما را به گونه‌ای خلق کرده‌ایم که مسلط بر زمین هستید و متمکّن در اینکه در زمین تصرف و بهره‌برداری کنید، و برای شما در زمین معایشی (معیشتهایی) قرار داده‌ایم. معلوم است که مقصود از این معیشتها این نیست که مثلاً یک غذای آماده‌ای آنجا قرار داده‌ایم یا پولی در آنجا هست، بلکه مقصود این است که ما در زمین استعدادهایی قرار داده‌ایم که وسیلهٔ تعیّش شماست، مثل اینکه به زمین امکان زراعت، امکان محصول زراعی دادن [داده‌ایم،] در زمین یک سلسله معادن خلق کرده و آفریده‌ایم، در زمین امکان اینکه شما از این مواد زمینی برای خودتان مساکن بسازید قرار داده‌ایم، در داخل این زمین آبهایی قرار داده‌ایم که شما می‌توانید با ناخن زدن به این زمین این آبها را برای خودتان جاری کنید.

اختلاف استعدادها

اینجا که می‌گوید: **نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُمْ**[۲] (ما معیشت را در میان شما تقسیم کرده‌ایم) اگر تقسیم تقسیم تکوینی باشد ـ که ظاهر هم همین است ـ یعنی انسانها از نظر امکانات تکوینی معیشتی با یکدیگر مختلف آفریده شده‌اند. باز همان مسئلهٔ اختلاف است. یعنی چه مختلف آفریده شده‌اند؟ یعنی مردم از نظر امکانات معیشتی، یکسان و یک شکل و یکنواخت آفریده نشده‌اند، متفاوت و مختلف آفریده شده‌اند. مثلاً از نظر جسمانی. می‌بینید یک فرد با بازوهای قویتر است و یکی ضعیفتر. از نظر فکری و هوشی: یک کسی با استعدادتر است یک کسی کم استعدادتر. همین طور از نظر ذوقی و فنّی. انواع اختلافها و استعدادها در افراد مردم هست. مثلاً یک کسی استعداد کار کشاورزی را بیشتر از دیگران دارد. یک کسی استعداد صنعتی را بیشتر از دیگران دارد. آن که استعداد صنعتی بیشتر دارد بسا هست که استعداد کشاورزی‌اش کمتر است. باز آن که استعداد کشاورزی‌اش بیشتر است استعداد صنعتی‌اش کمتر است. یک کسی استعداد کارهای نظامی را دارد، یک کسی استعداد کارهای سیاسی را دارد، یک کسی استعداد کارهای ادبی را دارد، یک کسی استعداد کارهای فلسفی را دارد. البته همهٔ استعدادها در همهٔ افراد هست ولی در همهٔ افراد

---

۱. اعراف / ۱۰.
۲. زخرف / ۳۲.

یکنواخت نیست.

به همین دلیل می‌گویند انسان یکی از چیزهایی که باید کشف کند خودش است و انسان خودش را در آزمایش، با کار و با تجربه کشف می‌کند. مثلاً یک کسی که استعداد سخنوری دارد، گاهی اتفاق می‌افتد که اصلاً خودش نمی‌داند که یک چنین استعداد سرشاری در او نهفته است. یک مدتی که عمل می‌کند یک وقت می‌بیند استعداد در او بروز می‌کند یعنی خودش با عمل و تجربه خودش را کشف می‌کند. استعداد نویسندگی نیز همین طور است. انسان تا وارد عمل نشود، نمی‌تواند خودش را کشف کند که این استعداد را دارد یا ندارد. و خیلی وقتها هم اتفاق می‌افتد که آدم خیال می‌کند استعداد یک کار را دارد بعد می‌بیند ندارد، یا خیال می‌کند استعداد یک کار را ندارد بعد می‌بیند که دارد، که اینها خیلی دیده شده، و لهذا می‌گویند برای هر کسی استعدادیابی لازم و ضروری است. جزء مسائل ضروری جامعه مسئلهٔ استعدادیابی است. در دبستانها، دبیرستانها بالخصوص، و شاید حتی کودکستانها کار مهمی که باید اولیا و متصدیان بکنند مسئلهٔ استعدادیابی است که باید بچه‌ها را در قسمتهای مختلف استعدادیابی کنند تا بعد هرکدام را در همان راهی که تشخیص می‌دهند استعداد دارند راهنمایی کنند. آنگاه بسا هست که هرکسی در رشتهٔ خودش یک نوع نبوغ نشان بدهد.

آیه می‌فرماید این استعدادهای مختلف را ما در افراد قرار داده‌ایم وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ[1] بعضی را برتر از بعضی دیگر قرار داده‌ایم به درجاتی. معلوم است، اختلاف افراد در جنبه‌های مختلف جسمی و روحی با یکدیگر از زمین تا آسمان است. البته «رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ» ناظر به این است که هرکسی در یک جهت بر دیگری برتری دارد، باز دیگری در جهت دیگر بر او ممکن است برتری داشته باشد. این امر یکطرفه نیست دوطرفه است: این فوق آن دیگری است به درجاتی، آن هم فوق این است به درجاتی. و لهذا بعد این جور می‌فرماید: لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً[2] برای اینکه بعضی بعض دیگر را مسخّر قرار بدهند. اینجا نفرمود که بعضی را بر بعضی برتری دادیم برای اینکه بعض برتر بعض غیر برتر را مسخّر قرار بدهند، که یکجانبه بشود. دومرتبه تکرار می‌کند: بعضی را بر بعضی برتری دادیم که بعضی بعضی را مسخّر قرار بدهند.

---

۱. زخرف / ۳۲.
۲. زخرف / ۳۲.

معنایش این می‌شود: چون هر بعضی که بر بعضی برتری دارد باز آن بعض دیگر از جنبه‌ای دیگر بر این برتری دارد، نتیجه این است که این آن را مسخّر قرار می‌دهد آن این را مسخّر قرار می‌دهد، این به آن محتاج می‌شود آن به این محتاج می‌شود، این به حسب احتیاجش به او مسخّر اوست و آن به حسب احتیاجش به این مسخّر این است، این باید از آن فیض بگیرد آن باید از این فیض بگیرد، همه به یکدیگر محتاجند، همه مسخّر یکدیگرند، همه به یک حساب و به یک نسبت فوق بعضی هستند به درجات.

پس این تقسیم معیشت به این نحو در واقع معنایش این است: مختلف آفریده شدن افراد مردم به حسب استعدادها؛ تقسیم مایه‌های زندگی که همان استعدادهاست. این تقسیم استعدادها و مختلف آفریده شدن استعدادها و برتری داشتن بعضی بر بعضی از نظر استعدادها، برای این است که بعضی از مردم بعضی دیگر را ـ که باز معنایش این است: همه همه را، هر بعضی هر بعض دیگر را ـ مسخّر قرار بدهند؛ یعنی در متن خلقت، انسانها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که نیازمند به یکدیگر هستند و باید نیازمند به یکدیگر باشند و مسخّر یکدیگر هستند و باید مسخّر یکدیگر باشند. پس زندگی اجتماعی و این‌گونه بودن (حالا تعبیر «جبر» شاید در اینجا غلط است) یک جبری است، یک حتمیّتی است که از اصل خلقت انسان ریشه می‌گیرد نه اینکه عوامل بیرونی انسان را وادار به زندگی اجتماعی کرده است. اصلاً انسانها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که باید در حالی باشند که همه مسخّر یکدیگر باشند، همه نیازمند به یکدیگر باشند، همه برای یکدیگر کار کنند بدون اینکه خودشان احساس کنند که برای دیگری کار می‌کنند. هرکسی در همان حال که برای خودش کار می‌کند برای جامعه کار می‌کند؛ یعنی مردم این گونه مختلف‌الاستعداد آفریده شده‌اند.

در بعضی آیات دیگر تعبیر این است که **بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ**. در آیات معروف سورهٔ آل‌عمران که از این آیه شروع می‌شود: **اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَاٰیاتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ. اَلَّذینَ یَذْکُرونَ اللّٰهَ قِیاماً وَ قُعوداً** الی آخر، تا آنجا که آنها می‌گویند: **رَبَّنا اِنَّکَ مَنْ تُدْخِلِ النّارَ فَقَدْ اَخْزَیْتَهُ... رَبَّنا اِنَّنا سَمِعْنا... رَبَّنا وَ اٰتِنا ما وَعَدْتَنا**[1]، در آیهٔ ۱۹۵ می‌فرماید: **فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنّی لا اُضیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ** خدای متعال دعای اینها را مستجاب فرمود؛ به درستی که من عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از شما

۱. آل‌عمران / ۱۹۰-۱۹۴.

اعم از مرد یا زن را ضایع نمی‌گردانم. بعد می‌فرماید که **بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ** بعضی از شما از بعض دیگر هستید. این «**بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ**» چون اینجا بعض لامعیّن است، به معنای این است که همه از همه هستید، کأنه همه جزو همه هستید. عجالتاً همین سه آیه برای تفهیم این معنا کافی است.

ـ آیهٔ **بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ** چه را می خواهد بیان کند؟

استاد: اینجا اتفاقاً خود ایشان هم نمی‌دانم چه غفلتی کرده‌اند که این جمله را در ذیل آیه تفسیر نکرده‌اند. آقای طباطبایی از این جور فراموشیها در تفسیر **المیزان** زیاد دارند. مثلاً در اینجا می‌گویند که تفسیر این آیات در ذیل خود آنها می‌آید. ولی اغلب اینهایی که اینجا ذکر کرده‌اند در ذیل خود آن آیات هیچ بحثی در این زمینه نکرده‌اند. ظاهر این است که چون آنجا به صورت جمعی بیان شده: **اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ... لَاٰیاتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ. اَلَّذینَ یَذْکُرونَ اللّٰهَ قِیاماً وَ قُعوداً وَ عَلیٰ جُنوبِهِمْ، رَبَّنا وَ اٰتِنا ما وَعَدْتَنا، رَبَّنا اِنَّکَ... اِنَّنا سَمِعْنا مُنادِیاً یُنادی لِلْایمانِ** همه‌اش به صورت «ما» است، اینجا هم می‌خواهد بگوید که اصلاً شما همه‌تان یکی هستید. **فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ**. مقصود این نیست که دعای یک فرد مستجاب شده. اینجا دعا دعای جمع است استجابت هم مال جمع است. **بَعْضُکُمْ مِنْ بَعْضٍ** همه از همدیگر هستید؛ یعنی ما سرنوشت قومشان و جمعشان را تغییر می‌دهیم. منظور ایشان این است، که در اینجا مطلب را بیان نکرده‌اند. □

بحث دومی که ما اینجا داشتیم این بحث بود که آیا ترکیب جامعه ترکیب حقیقی است یا نه؟ و اگر ترکیب حقیقی باشد به معنی این است که جامعه از خود، علاوه بر افراد و مستقل از افراد، حیات دارد و شعور دارد و وجدان دارد و اراده دارد و قهراً قانون و سنّت دارد و علاوه بر همهٔ اینها در این صورت است که تاریخ اقوام می‌تواند برای اقوام دیگر مایهٔ درس باشد.

ما حالا در این دوره به این ترتیب که وارد شدیم یعنی اول وارد بحث جامعه شدیم خیلی بهتر می‌توانیم مسائل را حل کنیم. تا مسئلهٔ جامعه حل نشود بحث دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ بیهوده است. اگر جامعه شخصیت و طبیعت داشته باشد و اراده داشته باشد و شعور داشته باشد و حیات داشته باشد و سرنوشت مشترک داشته باشد آن وقت است که تاریخ اقوام می‌تواند فلسفه داشته باشد و الّا اگر جامعه یک امر اعتباری باشد هیچ شخصیت و

طبیعتی ندارد و هیچ قانون و سنتی ندارد و هیچ حیاتی ندارد، هرچه هست مجموع افراد هستند، آن وقت فقط فرد می‌تواند مایهٔ عبرت فرد باشد. قوم، دیگر از خودش حکمی ندارد، هرچه هست مال افراد است. گفتیم ببینیم نظر قرآن در این موضوع چیست؟ بعضی آیات را در اینجا بالخصوص ایشان ذکر نکرده‌اند در جای دیگر ذکر کرده‌اند ولی آن آیات هم در این موضوع هست.

آیات دالّ بر حقیقی بودن ترکیب جامعه

۱. آیاتی که در آنها مخاطب امت است

از جمله آیاتی که مخاطب، امتند و سرگذشت امتهای پیشین ـ نه افراد پیشین ـ به عنوان مایهٔ درس‌آموزی برای امتهای دیگر ذکر می‌شود این آیه است: **تِلْکَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما کَسَبَتْ وَ لَکُمْ ما کَسَبْتُمْ وَ لا تُسْئَلونَ عَمّا کانوا یَعْمَلونَ**[1]. مسئلهٔ فرد مطرح نیست، مسئلهٔ یک امت مطرح است. آنها قومی بودند که گذشتند و تمام شدند و آنچه این قوم دستاورد داشت و به دست آورد از آنِ خودش بود، یعنی شما هم قومی هستید. بعد می‌گوید: **وَ لَکُمْ ما کَسَبْتُمْ**. تقدیر است: تِلْکَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ وَ تِلْکُمْ اُمَّةٌ حاضِرَةٌ لَها ما کَسَبَتْ وَ لَکُمْ ما کَسَبْتُمْ. اگر قوم، ملت و جامعه شخصیت داشته باشد خود جامعه مخاطب است ولی اگر جامعه شخصیت نداشته باشد جامعه مخاطب نیست افراد مخاطب‌اند و اگر احیاناً یک تعبیرِ به صورت کل می‌کنند جمعِ در تعبیر است. پس خیلی فرق است میان آنکه مخاطب افراد نباشند جامعه باشد یا اینکه افراد مستقلاً مخاطب‌اند جامعه لفظ و تعبیر است که ذکر می‌شود، مقصود افراد است نه خود جامعه. در اینجا ما می‌بینیم که اساساً مخاطب جامعه است. سرنوشت جامعهٔ از بین رفته و گذشته، برای جامعهٔ حاضر به عنوان یک درس ذکر می‌شود. **تِلْکَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما کَسَبَتْ وَ لَکُمْ ما کَسَبْتُمْ وَ لا تُسْئَلونَ عَمّا کانوا یَعْمَلونَ**.

پس این گونه آیات دلیل بر این است که قرآن برای جامعه شخصیت قائل است.

حال برویم سراغ آیاتی که برای اقوام و ملل سنت و قانون قائل است. قبل از ذکر این آیات مطلبی را عرض می‌کنیم.

خاصیت مرکّب حقیقی این است که وقتی که به وجود آمد قانونی پیدا می‌کند وراء قانون اجزاء خودش. مثلاً عناصری در طبیعت با یکدیگر ترکیب می‌شوند یک مِلح

---

۱. بقره / ۱۳۴ و ۱۴۱.

خاصی به وجود می‌آید. اینجا برای ما کافی نیست که ما قوانین آن عناصر اوّلی را که بشناسیم دیگر قوانین معادن، معدنیات و مرکبات را هم شناخته باشیم. خیر، بعد که اینها با یکدیگر ترکیب می‌شوند، یک شیء جدید به وجود می‌آید، شیء جدید خاصیت مستقلی دارد غیر از خاصیت اجزایش و قانون جدیدی دارد غیر از آن قانون. بسا هست قوانینی دارد که ضد آن قوانینی است که اجزای خودش دارد. آب که به وجود می‌آید به صورت یک مایع خاص به وجود می‌آید و تابع قوانین مایعات است، در صورتی که اجزای تشکیل‌دهنده‌اش تابع قانون مایعات نبودند تابع قانون گازها بودند. نباتات که در یک مرتبهٔ بالاتر به وجود می‌آیند، این ترکیب نباتی که از ترکیب مرکبات اولیهٔ جمادی در سطح بالاتر به وجود می‌آید، باز برای خودش قوانین و سنتهای مستقلی دارد غیر از سنتهایی که مرکباتِ در مرحلهٔ پست‌تر داشتند.

جامعه اگر مرکب حقیقی باشد، برای خودش سنت و قانون دارد وراء سنت افراد. اگر نه، جامعه دیگر از خودش قانون ندارد، هرچه هست مال افراد است. افراد هم یک قوانین جسمانی و بدنی دارند که مربوط به زیست‌شناسی و پزشکی است، و یک قوانین روانی دارند که مربوط به روان‌شناسی است. دیگر جامعه چیزی نیست. اصلاً جامعه‌شناسی معنی ندارد. آن وقت جامعه‌شناسی می‌شود مردم‌شناسی. مردم‌شناسی هم آمار افراد است و جز آمار افراد چیز دیگری نیست، و الّا خود جامعه قانون ندارد. پس اگر ما برای جامعه سنت و قانون قائل شدیم، شخصیت و طبیعت هم برایش قائلیم.

۲. آیاتی که برای امتها سنت و قانون قائل است

اما ما می‌بینیم که در آیات قرآن برای امم سنت ذکر می‌کند که اقوام و ملل سننی داشته‌اند یعنی اقوام سننی دارند و این سنتها لایتخلف است و همه‌جا جاری است: اگر آنچنان باشند اینچنین خواهد شد، اینچنین بشود اینچنین خواهد شد. سنتهای ما هم دربارهٔ اقوام به هیچ شکل تغییر نمی‌کند. سنتهای ما دربارهٔ ملتها ثابت است، که خودش نشانه‌ای است از اینکه قرآن برای ملتها شخصیت قائل است.

آن آیهٔ معروف قرآن که یک آیهٔ عجیبی است و نکات خیلی زیادی از آن قابل استفاده است می‌فرماید: **اِنَّ اللهَ لایُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَيِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**[۱] (دربارهٔ همهٔ

---

۱. رعد / ۱۱.

جنبه‌های این آیه فعلاً نمی‌خواهم بحث کنم) خداوند وضع قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آن قوم آنچه را که به خودشان (به شخصیتشان، به روحیه‌شان، به اخلاقشان، به رفتارشان) مربوط می‌شود تغییر بدهند.

دو نکته را اینجا می‌خواهم عرض بکنم. یکی اینکه نفرمود: اِنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیَّرَ ما بِاَنْفُسِهِمْ خداوند وضع مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه وضع روحیهٔ آن مردم عوض بشود، بلکه فرمود مگر آنگاه که مردم خودشان را عوض کنند؛ یعنی این تغییر از خود مردم باید شروع بشود. کار «دیگری» نیست که بگوییم مثلاً مردم دیگری بیایند اینها را عوض کنند و بعد سرنوشتشان عوض بشود. نه، از آنجا باید شروع بشود. تا خود مردم به مرحله‌ای از تذکّر و تنبّه و بیداری نرسند و خودشان با دست خود خودشان را نسازند سرنوشتشان تغییر نمی‌کند.

نکتهٔ دیگر اینکه بحث روی قوم است نه روی فرد، و علاوه بر این، **یُغَیِّروا** را نیز به خود قوم نسبت داده نه فردی از قوم. مثلاً می‌توانست بگوید: اِنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّرَ رَجُلٌ مِنْهُمْ ما بِاَنْفُسِهِمْ. ولی فرمود: **حَتّیٰ یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ** یعنی همچنین تغییر سرنوشت جامعه آن وقت است که خود جامعه (نه فرد به صورت استثنایی، فرد فقط می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای این کار) یک حرکت درونی در خودش ایجاد کند و انقلاب درونی در خودش به وجود بیاورد.

پس این آیه هم به نوبهٔ خودش حکم را روی جامعه برده است که سرنوشت جامعه به دست جامعه عوض می‌شود. گذشته از اینکه بحث روی سرنوشت جامعه است، عوض شدنش را هم به دست خود ـ آنهم خود جامعه ـ بیان می‌کند: **حَتّیٰ یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**. این سه آیه.

۳. آیات دیگر

آیاتی هم در صفحهٔ ۱۰۲ جلد چهارم **المیزان** ذکر شده. ایشان در اینجا بعد از بحثی که قبلاً کردند تحت عنوان «رابطهٔ فرد و جامعه چگونه رابطه‌ای است» نه تحت آن عنوانی که ما بحث کردیم که «آیا ترکیب جامعه ترکیب حقیقی است یا اعتباری» ـ که فکر می‌کنیم اگر به این تعبیر گفته بشود بهتر است ـ می‌گویند که این رابطه رابطهٔ حقیقی است، آنگاه این طور می‌گویند: و این رابطهٔ حقیقی میان شخص و جامعه لامحاله مؤدّی به نوعی کینونت و وجود برای جامعه می‌شود؛ یعنی چنانکه دو عنصر با همدیگر ترکیب می‌شوند

یک نوع وجود جدیدی پیدا می‌شود، این رابطه‌ای که میان افراد با یکدیگر هست منتهی به یک نوع کینونت و وجود خاص برای جامعه می‌شود. و این نحوهٔ وجود برای جامعه متناسب است با وجود افراد و قوای افراد و استعداد افراد و خواص افراد. بعد این جور می‌گویند: پس برای جامعه سنخی از وجود پیدا می‌شود (نوعی از وجود پیدا می‌شود) مسانخ با وجود افراد. بعد می‌گویند (شاهد من سر این جمله است): و لهذا قرآن برای امت (یعنی جامعه) وجود قائل است و اجل قائل است (اجل یعنی عمر، پایان) و کتاب و سرنوشت قائل است (علاوه بر سرنوشت افراد) و شعور قائل است و فهم قائل است و عمل قائل است و طاعت قائل است و معصیت قائل است.

آنگاه آیاتی برای تأیید این مدعا ذکر می‌کنند. اول گفتند وجود و اجل قائل است. آن وجود و اجل هر دو به یکی برمی‌گردد، یعنی حیات قائل است و اجلی برای آن حیات. به آیهٔ ۳۴ اعراف استدلال می‌کنند که «وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لا یَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمونَ» هر امتی پایانی و عمری دارد. پایان عمر امت که برسد، دیگر یک ساعت نه پس می‌افتند و نه پیش. من اینجا در حاشیه نوشته‌ام که «ایضاً جلد ۸ صفحهٔ ۵۸ و جلد ۱۸ صفحهٔ ۱۹۱» ولی تازگی موفق نشدم که مراجعه کنم ببینم آنجا چه آیاتی است.

آیهٔ ۲۸ از سورهٔ جاثیه چنین است: کُلُّ اُمَّةٍ تُدْعیٰ اِلیٰ کِتابِها هر امتی به سوی کتاب و سرنوشت خودش خوانده می‌شود (ظاهراً مقصود در قیامت است). این هم تعبیر خیلی عجیبی است. هر فردی به سوی کتاب عمل و سرنوشت خودش خوانده می‌شود و هر قومی هم به سوی سرنوشت خودش خوانده می‌شود. به همان نسبت که مردم در دنیا قوم‌قوم و ملت ملت هستند در حدی که واقعاً با یکدیگر تشابه فکری و روحی و اعتقادی دارند، در قیامت هم (چون قیامت تجسم آن چیزی است که در دنیا هست) به سوی آن سرنوشت مشترک خودشان خواهند رفت.

گفتیم که امت برای خودش شعور و فهم دارد. به آیهٔ ۱۰۸ انعام استناد کرده‌اند که می‌فرماید: کَذٰلِکَ زَیَّنّا لِکُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ. این آیه دنبال یک سلسله آیات دیگری است که در همین تفسیر **المیزان** بحثی راجع به جبر و اختیار به این مناسبت شده است. خداوند می‌گوید هر امتی را ما اینچنین عملشان را در نظر آنها زیبا جلوه دادیم. معنایش این است که هر قومی یک طرز تفکر بالخصوص دارند، یک پسند خاص دارند، یک ذوق خاص دارند که همان کار خودش به نظر خودش زیبا می‌آید؛ یعنی آدابی دارند، عاداتی دارند، طرز تفکری دارند، ذائقه‌ای دارند و همان کار خودشان به نظرشان پسندیده و زیباست.

حساب، باز حساب امت است، حساب ذوق اجتماعی امت است، حساب فکر اجتماعی است، حساب برداشت یک اجتماع است که برداشتهای جامعه‌ها با همدیگر فرق می‌کند. یک چیز را یک جامعه خوب می‌داند، یک جامعهٔ دیگر عیناً همان چیز را بد می‌داند. به نظر این، زشت است به نظر آن زیبا. تفکر جامعه‌ها این قدر با همدیگر فرق می‌کند.

یا دربارهٔ قومی از یهود در سورهٔ مائده آیهٔ ۶۶ می‌فرماید: **مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ**. یک جمع خاصی را به عنوان یک مردم معتدل و میانه‌رو یاد می‌کند که یک گروه اینچنینی هستند، نه صحبت فرد است.

در آیهٔ ۱۱۳ آل‌عمران می‌فرماید: **اُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلونَ ءاياتِ اللهِ** باز سخن از امتی است که این عمل خاص را انجام می‌دهد نه صحبت از افراد خاصی.

آیهٔ ۵ سورهٔ غافر (حٰم سجده) می‌فرماید: **وَ هَمَّتْ كُلُّ اُمَّةٍ بِرَسولِهِمْ** تصمیم گرفتند و آهنگ کردند هر امتی دربارهٔ پیغمبرشان که این پیغمبر را به عنف و زور بگیرند، اخذش کنند زیرا او را یک مزاحم برای خودشان تشخیص دادند (چون هر پیغمبری که می‌آید می‌خواهد تغییری در وضع موجود بدهد و اصلاحی کند با او دشمن می‌شوند می‌خواهند او را بگیرند خفه‌اش کنند). **وَ جادَلوا بِالْباطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ** و یا مبارزهٔ زبانی می‌کنند جدال می‌کنند به وسیلهٔ باطل، می‌خواهند با باطل حق را بشکنند ولی حق شکستنی نیست. **فَاَخَذْتُهُمْ** آنها می‌خواهند این پیغمبر را بگیرند خدا خودِ اینها را گرفت. همهٔ امت چنین همت می‌گمارند و همهٔ امت چنین جدال می‌کنند، من هم همهٔ امت را یکجا می‌گیرم. **فَكَيْفَ كانَ عِقابِ**.

آیهٔ دیگر: **وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ رَسولٌ فَاِذا جاءَ رَسولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ**[1]. این آیه هم مثل همان آیات پیش است که دلالت می‌کند بر اینکه امت طاعت و معصیت مستقل دارد.

این بحث ما در اینجا تقریباً به پایان رسید، که از نظر قرآن جامعه کیان دارد، شخصیت دارد، طبیعت دارد، وحدت دارد، حیات دارد، اجل دارد، وجدان دارد، شعور دارد، طاعت دارد، معصیت دارد، عقاب دارد. البته در مسائلی که بعد مطرح می‌کنیم باز تأیید و تأکید برای این مسئله خواهد آمد. حالا باید وارد مسائل دیگری در این زمینه بشویم.

اینجا بحثی باید مطرح بشود و آن این است که لازمهٔ اینکه ما برای جامعه شخصیت و طبیعت و قانون و سنت قائل بشویم، جبر است، چرا؟ چون لازمهٔ اینکه ما

---

۱. یونس / ۴۷.

برای جامعه سنت و قانون و حیات و وجود حقیقی قائل باشیم این است که برای افـراد استقلال قائل نباشیم چون در هر مرکّب حقیقی استقلال و هویت افراد از بین می‌رود و افراد استقلالی ندارند و فقط جـامعه اسـتقلال دارد؛ یـعنی هـمان نـظریهٔ اصـالت جـمع اروپایی‌ها تأیید می‌شود، که این اصالت جمعی‌ها در کمال صراحت معتقد به جبر اجتماعی هستند. نظریهٔ دورکهیم همین است. دورکهیم صریحاً می‌گوید اصلاً فرد در جامعه هیچ اختیاری ندارد، هیچ اراده‌ای ندارد، هیچ آزادی ندارد، هرچـه کـه فـرد دارد پـرتوی از آن چیزی است که جامعه به او داده. در مقام تشبیه مَثَل افراد مَثَل ظـرفهای مـاست‌بندی است. اینهایی که دستگاه ماست‌بندی خیلی مفصل دارند ظروف خیلی زیاد (ظرف یک کیلویی، دو کیلویی، سه کیلویی و غیر آن) را در کنار یکدیگر می‌گذارند، بعد شیری را که داغ می‌کنند برای اینکه ماست از آن بسازند یا آن مایه را در آن بریزند که آن بسا هست که دویست کیلو یا بیشتر است، همینکه اینها آماده می‌شود این ظرفها را جلو این شیر قرار می‌دهند، شیر هم می‌ریزد و همهٔ اینها را پر می‌کند.

مثال دیگر: ظرفهایی را در کف یک حوض بگذاریم و از یک طرف به این حوض آب ببندیم. آب می‌آید کف این حوض را پر می‌کند و قهراً هر ظرفی به اندازهٔ خودش از این آب پر می‌شود. ظرفها هیچ نقشی ندارند جز نقش پذیرندگی. آبی را در آنها ریـخته‌انـد. درست است که این ظرف الآن یک کیلو آب دارد، آن ظرف دو کیلو، آن یکی سه کیلو، آن دیگری ده کیلو، ولی این ظرف نیست که این آب را برای خودش بـه دست آورده و آن ظرف آن آب را؛ اینها فقط پذیرنده هستند. این فقط ظرفیت این قدر را دارد ولی آب را دیگری به آن می‌دهد.

از نظر کسانی که برای جامعه اصالت و هویت قائل هستند افراد ظروفی خالی بیشتر نیستند که از طرف جامعه پر شده‌اند. بدیهی است ظرفی که از آب پر بشود آب هم تحویل می‌دهد، اگر همان از شیر پر شده بود شیر هم تحویل می‌داد. همان اگر از سکنجبین پر شده بود سکنجبین تحویل می‌داد. هرچه کـه در آن بـریزید هـمان را مـی‌توانـید از آن بگیرید. اصلاً امکان اینکه در این ظرف آب بریزید ولی شیر تحویل بگـیرید یـا لااقـل مقداری هم شیر تحویل بگیرید وجود ندارد.

پاسخ به یک اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که اصلاً معنای نظریهٔ شخصیت داشتن و ترکیب حقیقی

جامعه، وجود داشتن جامعه است و وجود نداشتن فرد، اصالت جامعه است و اعتباریت فرد، یا در تعبیر دیگر مجبور بودن افراد است، چون ترکیب حقیقی اقتضا می‌کند که اجزاء هویت و استقلالشان را بکلی از دست بدهند...[۱] و اگر نظر قرآن جور دیگری است چگونه می‌شود آن را تفسیر کرد. (بحث خیلی خوبی است.)

جواب این است که اولاً در ترکیبهای حقیقی، همهٔ مرکبات حقیقی اینچنین نیستند که هویت و استقلال افراد بکلی نفی بشود. در اینکه مقداری از استقلال افراد در مرکب حقیقی از بین می‌رود شکی نیست ولی اینکه همهٔ استقلال از بین برود در همه جا این جور نیست. در مرکبات، هرچه مرکب سطحش پایین‌تر است استقلال و هویت اجزاء منتفی‌تر است. در مرکبات جمادی همین قدر که یک ترکیب صورت گرفت اصلاً دیگر از اجزاء تشکیل‌دهنده نشانه و اثر و خبری نیست، فقط وقتی که آن را تجزیه کنیم تازه می‌توانیم کشف کنیم که این از چه بوده. آب تا وقتی که آب است، اگر به ما نگفته بودند، هیچ وقت نمی‌توانستیم در آن نشانه‌ای از اکسیژن یا هیدروژن پیدا کنیم. فقط بعد از آنکه تجزیه می‌کنیم یا در عمل، می‌بینیم چنین اجزایی داشته است.

ولی در یک سطح بالاتر وقتی که ترکیب واقع می‌شود آنجا یک نوع وحدت در کثرت ـ به اصطلاح ـ پیدا می‌شود یعنی در عین اینکه استقلال و هویت از بین رفته، مقداری هم از هویت اجزاء باقی است. همه یک واحد واقعی را تشکیل می‌دهند ولی واحد به یک نوع کثرتی است. مثلاً در گیاه. هر گیاهی در عین اینکه یک وحدت حقیقی دارد و یک حیات بر آن حاکم است قوای مختلفی در آن کارهای مختلفی را عهده دارند؛ یعنی اگر در یک گیاه سه نوع قوّه تشخیص داده می‌شود: قوّهٔ تغذیه و قوّهٔ رشد و قوّهٔ تولید نسل، سه دستگاه مختلف کارهای مختلف را انجام می‌دهند و کارهایشان هم با همدیگر مخلوط نمی‌شود؛ یعنی قوا یک نوع استقلالی نسبت به یکدیگر دارند گو اینکه همهٔ آنها نسبت به اصل حیات تابع مطلق هستند.

وقتی که ما می‌آییم سراغ حیوان، در حیوان می‌بینیم که در عین اینکه این ترکیب ترکیب حقیقی است و یک حیات حقیقی و به تعبیر حکما یک نفس بر حیوان حکومت می‌کند ولی جدایی قوای مختلف از یکدیگر آشکارتر است چون همهٔ قوای نباتی در حیوان هست بعلاوهٔ یک سلسله قوای دیگر که به آن قوای حسی و حرکتی (حرکت

۱. [نوار چند ثانیه افتادگی دارد.]

انتقالی) می‌گویند. حیوان چشم دارد جایش جداست، گوش دارد جای علیحده‌ای دارد، لامسه دارد با یک قوای دیگری، شامّه دارد در محل دیگری. یک تقسیم خیلی زیادی صورت گرفته. ولی تضادی میان اینها وجود ندارد. کثرت در حدی نیست که در درون این موجود تضاد هم ایجاد کند. کثرتِ بی‌تضاد هست ولی کثرتی که از کثرت نباتات خیلی بیشتر است.

وقتی که [ترکیب] در مرحلهٔ بالاتر و عالیتر که انسان است پیدا بشود، در انسان مسلّم باز هم یک حیات واحد است. انسان که کثرت محض نیست، انسان یک وحدتی است دارای کثرت. یک حیات واحد، نفس واحد بر انسان حکومت می‌کند، ولی در درون انسان قوای مختلف مقداری از استقلالشان در حدی محفوظ است که گویی دو امر متباین در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، که گاهی تعبیرات ممکن است سبب اشتباه بشود نه اینکه آنها که این جور گفته‌اند اشتباه کرده‌اند؛ آنهایی که گفته‌اند مقصودشان روشن است.

تعبیر شیخ بهایی

این تعبیر در **اربعین** شیخ بهایی هست؛ می‌گوید که در وجود هر انسانی یک خوک و یک شیر و یک شیطان و یک فرشته نهفته است. کأنه چند چیز مستقل اینجا جمع شده. اگر چند چیز مستقل باشد مثل این است که در یک اتاقی اینها را جمع کنند؛ به این صورت که نیست. ولی در عین حال انسان یک واحدی است که قوایش آنقدر کثرت و استقلال دارند که در مقابل یکدیگر می‌ایستند، و لهذا انسان در درون خودش احساس کشمکش می‌کند. حیوان، دیگر احساس کشمکش در درون خود نمی‌کند ولی انسان در درون خودش همیشه احساس یک جنگ، یک کشمکش و یک تضاد می‌کند یعنی اینچنین کثرت در آن بروز دارد که به نوعی تضاد در عین وحدت منجر شده.

در جامعه که باز تکامل‌یافته‌تر از انسان است به طریق اولیٰ اینچنین است. بنابراین روح حاکم بر جامعه منافات ندارد با روح فردی انسانها و با ارادهٔ فردی انسانها و با استقلال نسبی فردی انسانها که فرد بتواند حتی در مقابل جامعهٔ خودش بایستد؛ یعنی با اینکه ما قائل به کینونت جامعه هستیم، مثل دورکهیم قائل به جبر محیط نیستیم چون مطابق حرف او فرد اصالتی نداشت. نه، در عین حال فرد اصالت دارد. در حدی اینجا فرد اصالت دارد که می‌تواند در مقابل جامعه عصیان و تمرد کند و اصلاً بکلی خودش را از زیر بار جامعه، از زیر احکام و اراده و شعور و فهم و درک جامعه خارج کند، اعم از آنکه بتواند

جامعه را تغییر بدهد ـ که قهرمانها این گونه هستند ـ یا نتواند و در مقابل ارادۀ جامعه لِه بشود. ولی به هرحال نشانۀ این است که فرد می‌تواند در مقابل جامعۀ خودش قیام کند، همچنان که خود جامعه در مقابل وضع موجود خودش می‌تواند قیام کند و وضع خودش را تغییر بدهد، محکوم به نظام خودش به طور جبری نیست. خواندیم که **اِنَّ اللّٰهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**؛ یعنی ای جامعه! الآن سرنوشتی بر تو حاکم است، تو می‌توانی خودسازی کنی، خودت را عوض کنی تا سرنوشتت هم عوض بشود.

بنابراین این درست است که لازمۀ ترکیب حقیقی این است که اجزاء استقلال کامل خودشان را از دست می‌دهند، بدون شک این جور است، فرد هم استقلال کامل در مقابل جامعه ندارد. مگر ما استقلال کامل در مقابل جامعه داریم؟ ما زبانی که الآن داریم به آن زبان حرف می‌زنیم خودمان برای خودمان انتخاب کرده‌ایم یا جامعه به ما داده؟ جامعه به ما داده. بسیاری از آداب و سنن، حتی عقاید مذهبی که ما داریم، خودمان برای خودمان انتخاب کرده‌ایم یا جامعه به ما داده؟ جامعه به ما داده. ذوق ما، پسند ما، همه را جامعه داده. ولی در عین حال در مقابل داده‌های جامعه اجبار هم نداریم و لذا افراد می‌توانند اصلاً زبان دیگری برای خودشان انتخاب کنند کما اینکه افرادی زبان دوم و زبان سوم برای خود انتخاب می‌کنند و به گونه‌ای آن زبان دوم یا زبان سوم برای او مهم می‌شود که از زبان اوّلش مهمتر. تقی‌زاده، می‌گفتند چندین زبان می‌داند. زبان فارسی می‌دانست و ترکی هم که زبان مادری‌اش بود و زبان عربی هم می‌دانست چون در کشورهای عربی بوده و به عربیت تکلم می‌کرد. فرانسه و انگلیسی و آلمانی هم می‌دانست. ولی چون زنش آلمانی بود و گویا مدتی هم در آلمان بوده، به زبان آلمانی خیلی تکلم می‌کرد. این اواخر که مریض شده بود که دیگر هذیان می‌گفت، می‌گفتند فقط به زبان آلمانی حرف می‌زد. معلوم می‌شود که زبان آلمانی که زبان سوم یا چهارمش بوده بر زبان مادری‌اش که زبان ترکی بوده در روحش تفوق پیدا کرده بود.

یا انسان همیشه خودش را در مقابل اعتقادات مذهبی که تقلیدیِ جامعه است آزاد می‌بیند؛ یعنی در ابتدا انسان از محیطش، از پدر و مادرش، از مدرسه‌اش می‌گیرد، ولی بعد خودش را در مقابل داده‌های مدرسه و محیط، مستقل و آزاد می‌بیند، یعنی می‌بیند که می‌تواند راه دیگری غیر از این راه، عقیدۀ دیگری غیر از این عقیده را انتخاب کند. یا اگر فرضاً اصل آن عقیده‌اش را عوض نکند در کیفیت و خصوصیات آن عقیده تغییر می‌دهد. مثلاً مسلمان بوده، پدر و مادرش مسلمان بوده‌اند خودش هم مسلمان، ولی بسا هست

رنگ و شکل مسلمانی این با رنگ و شکل مسلمانی پدر و مادرش که مسلمانی را از آنها گرفته فرق کرده، حالا یا بهتر شده یا بدتر، ولی به هرحال می‌تواند تغییر بدهد.

پس انسان در مقابل جامعه استقلال کامل ندارد و برخلاف آنچه که اِگزیها[۱] می‌گویند همه چیز را اختیار و انتخاب نمی‌کند، خیلی چیزها را جامعه جبراً به او می‌دهد، ولی حتی در مقابل داده‌های جبری جامعه اختیار دارد که اینها را از خودش طرد کند. این است که در عین حال جبر حاکم نیست، یعنی در عین اینکه افراد در مقابل جامعه مقداری از استقلال خودشان را از دست می‌دهند، آن طوری هم که امثال دورکهیم تعیین کرده‌اند نیست که فرد فقط یک ظرف خالی است، خودش چیزی نیست؛ این ظرف از هرچه پرشده همان را می‌توانیم از آن بگیریم؛ اگر از آب پرشده، آب از آن بگیرید، از شیر پر شده شیر از آن بگیرید، از سکنجبین پر شده سکنجبین بگیرید، چیز دیگر نباید توقع داشته باشید. این طور نیست. سرّش مسئلهٔ فطرت است.

هفتهٔ آینده ان‌شاءالله یادتان باشد که حتماً از بحث فطرت شروع کنیم که این بحث جبر و اختیار و بحث استقلال فرد درست حل بشود. مسئلهٔ فطرت در اسلام زیربنای بسیاری از افکار اخلاقی و افکار اجتماعی و افکار سیاسی اسلام است.

۱. [یعنی اگزیستانسیالیستها]

اصالت یا اعتباریت جامعه ـ وحدت جامعهٔ انسانی

در بحث گذشته به اینجا رسیدیم که بر مبنای آنچه در تفسیر **المیزان** گفته شده است ـ که البته مورد قبول ما هم هست یعنی آنچه که اینجا نقل می‌کنیم علامت این است که مورد قبول است ـ از نظر قرآن وحدت جامعه یک وحدت واقعی است نه یک وحدت اعتباری. جامعه یک کل اعتباری نیست. و معنی این قضیه این است که همین طور که در طبیعت اجزاء طبیعت با یکدیگر در می‌آمیزند و در اثر تأثیر و تأثر (تأثیر کردنِ در دیگری و متأثر شدن از دیگری) به اصطلاح فلاسفه یک «صورت» واحد پیدا می‌کنند، افراد در جامعهٔ انسانی در یکدیگر تأثیر و تأثر می‌کنند یعنی در یکدیگر تأثیر می‌کنند و از یکدیگر متأثر می‌گردند و این تأثیر و تأثرها به روحیه‌ها وحدت می‌بخشد و در نتیجه مجموع امور روحی که به یک جامعه تعلق دارد ـ که فرهنگ جامعه نامیده می‌شود ـ یک وحدت خاص و یک واقعیت خاص پیدا می‌کند که افراد را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد یعنی جامعه و این کل دارای یک روح، یک وحدت، یک ذوق خاص، یک احساس خاص، یک سلسله حساسیتهای خاص و دارای طرز تفکر خاص می‌شود و قهراً دارای ارادهٔ خاص و وجدان خاص می‌شود. پس روی این نظریه، ما علاوه بر وجدان افراد یک وجدان اجتماعی داریم و علاوه بر ارادهٔ افراد یک ارادهٔ کلی و ارادهٔ اجتماعی داریم قاهر و غالب بر اراده و وجدان افراد.

این مطلبی بوده که ایشان از آیات قرآن استنباط کرده‌اند بدون آنکه بخواهند با اصطلاحاتی که در امروز پیدا شده بیان کنند و شاید بدون اطلاع از نظریات جامعه‌شناسی که در یک قرن اخیر در این زمینه پیدا شده است.

مقایسه با نظریهٔ دورکهیم

۱. حقیقی یا اعتباری بودن افراد

اینجا می‌خواهیم ضمناً فرق میان این نظریه که ایشان می‌گویند، با نظریهٔ روح جمعی که در عصر ما می‌گویند و قهرمانش جامعه‌شناس فرانسوی معروف دورکهیم است بیان کنیم. فعلاً دو فرق اساسی وجود دارد که باید به این دو فرق توجه کنیم.

یک فرق این است که مطابق نظریهٔ دورکهیم افراد (یعنی شخصیت افراد نه شخص افراد) هیچ‌اند، اعتباریِ محض هستند. افراد به عنوان شخصها و تن‌ها همه موجودهای حقیقی و مستقل از یکدیگرند، اما افراد به عنوان شخصیتها، «من»ها هیچ استقلال و هویتی ندارند، مقداری هم اگر دارند محکوم شخصیت جامعه است. انسان از نظر زیست‌شناسی یک موجود مستقلی است، یک حیوانِ زیست‌شناسی به آن درجه‌ای که زیست‌شناسی او را یک حیوان تکامل‌یافته می‌شناسد، در آن مقدارْ افراد در مقابل جامعه استقلال دارند. اما اگر از جنبهٔ فردی مورد ملاحظه قرار بگیرد، جنبه‌های روان‌شناسی بیشتر به جنبهٔ جامعه‌شناسی برمی‌گردد؛ یعنی، اینکه انسان برای خودش یک من و یک شخصیت مستقل در مقابل افراد دیگر فکر می‌کند اغلب اشتباه است. تمام آن «من» یا بیشترینِ آن «من» و شخصیت او را جامعه از بیرون به او داده، این شخصیتش را جامعه در او متکوّن کرده، او فقط یک پذیرنده بوده، مثل یک صفحهٔ سفیدی که فقط آماده بوده است برای اینکه از بیرون نقشهایی بر روی آن ثبت بشود؛ حال چه نقشی ثبت بشود، هر نقشی ثبت شد. از نظر کاغذ سفید بی‌تفاوت است که آن نقشی که روی آن ثبت می‌شود چه نقشی باشد، چه خطی بنویسند، حروف فارسی و عربی بنویسند یا حروف لاتین، به زبان فارسی بنویسند یا زبان عربی یا یک زبان دیگر. این جهت برای کاغذ علی‌السویّه است.

پس نتیجه این می‌شود که هرچه فرد دارد جامعه به او داده است. فرد خود هیچ ندارد و هیچ نداشته، با هیچ سرمایه‌ای نیامده وارد اجتماع بشود، فقط با سرمایهٔ پذیرندگی یعنی قابلیت پذیرش وارد جامعه شده است.

لازمهٔ این حرف جبر مطلق است برای اینکه فرد هرچه دارد به خودش مربوط نیست، به او این جور داده‌اند.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

از نظر این طرز تفکر، فرد در پسِ آینهٔ جامعه طوطی‌صفت گذاشته شده است و آنچه استاد جامعه به او بگوید می‌گوید. از این نظر مانند یک نوار ضبط صوت است. نوار ضبط صوت فرقش با این فلز یا فرشی که در اینجا هست این است که آنها نمی‌گیرند و این فقط گیرنده است، ولی این گیرنده، دیگر از خودش اصالت و استقلالی ندارد، اگر شما آیهٔ قرآن در مقابلش بخوانید آیهٔ قرآن به شما پس می‌دهد، درس بدهید درس پس می‌دهد، غزل بخوانید غزل. هرچه که در مقابل این واقع بشود او همان را پس می‌دهد، فرقش با اشیاء دیگر این است که این فلز هرچه در مقابلش بگویید نمی‌تواند بگیرد و پس بدهد ولی این می‌تواند بگیرد و پس بدهد. اما دیگر بیش از این اصالتی ندارد، مثلاً نمی‌تواند آنچه را که به آن داده می‌شود ادیت کند. فرض کنید من دارم صحبت می‌کنم، در حرفهای من کلمات زائد و جمله‌های ناقص زیاد پیدا می‌شود، او از خودش اصالت داشته باشد اصلاح کند، اگر من یک کلمه غلط می‌گویم آن غلط من را اصلاح کند، اگر جمله‌ای را ناقص می‌گویم آن جمله را تکمیل کند، اگر جمله‌ای را بی‌جهت مکرر می‌کنم آن مکرر را حذف کند. از خودش اصالتی ندارد.

این است که [مطابق نظریهٔ دورکهیم] فرد در مقابل جامعه هویت و استقلال خودش را بکلی از دست می‌دهد؛ یعنی از اول ندارد، او فقط پذیرندگی و گیرندگی دارد. البته قهراً اینجا این سؤال پیش می‌آید که پس خود این روح جامعه از کجا پیدا می‌شود؟ یک منشأیی می‌خواهد. افراد انسان که فقط پذیرنده هستند و نه چیز دیگر، پس این روح از کجا پیدا می‌شود؟ بالاخره از یک مبدئی باید پیدا بشود. این سؤال قهراً جوابی ندارد. او هم جواب نداشته، می‌گوید تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد بشر زندگی اجتماعی داشته. حتی قبل از آن هم که بشر بشر بشود اجداد حیوانیش هم زندگی اجتماعی داشته‌اند، پس بشر با زندگی اجتماعی متولد شده، هیچ وقت منفرد نبوده که بعد اجتماع پیدا کند که بعد بگوییم روح اجتماعی از کجا پیدا می‌شود. این یک مسئله که لازمهٔ این نظریه جبر مطلق است.

۲. هدفدار بودن یا نبودن جامعه

مسئلۀ دیگر این است که این سؤال قهراً مطرح می‌شود: آیا اگر ما برای جامعه روح قائل شدیم، هدف هم برایش قائل هستیم یا نه؟ افراد هدف دارند. آیا جامعه هدف دارد یا هدف ندارد؟ و قهراً آیا هدف جامعه تکامل است یا نه؟ این خودش یک مسئله‌ای است. ما هنوز پیدا نکرده‌ایم ببینیم در این مسئله چه می‌گویند ولی ظاهر این است که نمی‌خواهند قائل به هدف بشوند چون اساساً اینها کوشش می‌کنند که هدفداری را چه در طبیعت چه در انسان و چه در جامعه انکار کنند یعنی هدفداری را به اصطلاح یک اصل متافیزیکی می‌دانند و حتی‌الامکان کوشش می‌کنند که به آن قائل نباشند؛ ولی از بسیاری حرفها که می‌زنند معلوم می‌شود که این روح به طور ناآگاهانه هدفدار است، افراد را به عنوان اعضای خودش برای هدفهای خود استخدام می‌کند. اما به هرحال این مسئله مطرح است که آیا جامعه هدف دارد یا هدف ندارد؟ و این در مسئلۀ زمان و روح زمان، مسئلۀ زمان و پیشروی که ما همیشه تحت عنوان «مقتضیات زمان» مطرح می‌کنیم مسئلۀ قابل توجهی خواهد بود. آیا زمان ـ که در اینجا مقصود روح زمان یعنی روح جامعه است ـ همیشه به طرف تکامل می‌رود و در نتیجه آنچه که در دورۀ بعد پیدا می‌شود و جامعه در دورۀ بعد خلق می‌کند از دورۀ قبل کاملتر است، پس همیشه افراد وظیفه‌شان این است که خودشان را منطبق کنند با آنچه که زمان آورده است؟ هگل هم در **فلسفۀ تاریخ** خودش چنین نظریه‌ای دارد که قائل به روح زمان است یعنی معتقد است که روح زمان به طرف تکامل پیش می‌رود و بنابراین انسان یعنی فرد باید خودش را با جامعه منطبق کند، یعنی حرکت جامعه برای فرد مقیاس و معیار است و خودش دلیل بر صحت است، فرد باید ببیند که چه چیز تکامل است، آنچه را که ذوق زمان می‌پسندد و روح زمان انتخاب کرده انجام دهد. پس هرکسی که بخواهد در مقابل زمان ایستادگی کند کار او غلط است و بالاخره محکوم به فنا و نیستی و نابودی است.

نقطۀ مقابل، نظریۀ دیگری است که می‌گوید زمان خطا می‌کند همچنان که صواب هم مرتکب می‌شود؛ یعنی هرچه که در زمان واقع می‌شود الّا و لابدّ دلیل بر کمال نیست. دلیلش را بعد عرض می‌کنیم. در گذشته به یک مناسبت دیگر قضیه را طرح کردیم، اکنون عرض می‌کنیم که این طور نیست؛ زمان انحطاط دارد و اعتلا دارد، زمان انحراف دارد و استقامت دارد؛ با انحرافهای زمان باید مبارزه کرد، با استقامتها و پیشرفتهای زمان باید هماهنگی کرد. زمان معیار نیست بلکه زمان خودش با معیار دیگری باید سنجیده بشود،

که نظریهٔ اسلامی همین است. و لهذا ما می‌گوییم دین مقیاس پیشرفت زمان است نه زمان مقیاس دین. ما دین را نباید تطبیق به زمان بدهیم، زمان را باید تطبیق به دین بدهیم؛ یعنی به هرحال انسان یک راه و خط مستقیمی دارد که باید زمان را به آن خط مستقیم هدایت کند نه اینکه خودش را تابع زمان قرار بدهد که زمان به هر طرف رفت، خط مستقیم و راه راست همان است.

اینها که قائل به روح جمعی هستند، یا قائل به هدفداری جامعه نیستند و یا اگر قائل به هدفداری جامعه بشوند نتیجهٔ هدفداری که آنها می‌گویند همین درمی‌آید که زمان معصوم است، زمان اشتباه نمی‌کند، فرد اشتباه می‌کند؛ یعنی جامعه اشتباه نمی‌کند، انسانیت اشتباه نمی‌کند، افراد اشتباه می‌کنند.

فطرت انسانی

اما نظریهٔ دیگر در عین اینکه قائل است به اینکه جامعه روح و شخصیت دارد، معتقد است که جامعه از افراد تشکیل می‌شود ولی نه افرادی که در ذات خودشان هیچ خصلت و خاصیتی ندارند جز پذیرندگی از بیرون، بلکه افراد با یک سرمایهٔ الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه نامش «فطرت» است. در نهاد و سرشت هر فردی استعدادهایی نهفته شده است که او را به سوی تکامل سوق می‌دهد و دعوت می‌کند و انسان در مقابل جامعه به منزلهٔ یک کاغذ سفید در مقابل نویسنده یا به منزلهٔ یک نوار ضبط صوت در مقابل گوینده نیست بلکه افراد حداقل به منزلهٔ عناصری هستند که از آن عناصر شیء سومی و مرکّبی به وجود می‌آید که آن مرکّب اگرچه وجود مستقلی از اجزاء خودش دارد اما تابع این است که اجزاء چه اجزائی باشند. بلکه از این هم بالاتر و آن اینکه افراد نسبت به استعدادهایی که دارند صرفاً استعداد پذیرندگی ندارند، استعداد شکفتگی در جامعه دارند. فرق است میان استعداد پذیرندگی و استعداد شکفتگی. استعداد پذیرندگی معنایش این است که این شیء از عوامل بیرونی اثر می‌پذیرد ولی خودش نسبت به اینکه چه بشود لااقتضا است. مثل همان نوار که عرض کردم. ولی استعداد شکفتگی معنایش این است که در نهاد خود این شیء و در درونش استعدادِ شدنِ یک شیء دیگر هست ـ که در اینجا حرفهای مارکسیستها به آن حرف ما نزدیکتر است ـ یعنی به طور دینامیکی نه به طور مکانیکی؛ نه از بیرون، که از درون خودش. نیازش به بیرون این نیست که بیرون او را بسازد، بلکه این از درون خودش به سویی در حرکت است. نیازش به بیرون از قبیل نیاز به

یک کمک است، مثل نیاز به غذاست که یک شیئی که احتیاج به تغذیه دارد، از بیرون تغذیه می‌کند یعنی غذای بیرون را به شکلی درمی‌آورد که مورد احتیاج خودش است ولی مسیرش را خودش تعیین می‌کند و لهذا بیرون را تابع خود می‌کند. به بیرون احتیاج دارد و نمی‌تواند مستقل از بیرون باشد ولی بیرون را تابع خودش قرار می‌دهد برای اینکه به راهی که از درون برای او معین شده و از درونش به آن راه هدایت شده، به آن راهِ خودش برود. مثل یک نهالی که استعدادِ شدن یک درخت معین را دارد. او با یک نوار ضبط صوت خیلی فرق می‌کند. این طور نیست که این نهال آنجا ایستاده، از بیرون هرچه به آن بدهند [همان بشود،] به آن بگویند گلابی باش گلابی می‌شود، بگویند گیلاس باش گیلاس می‌شود، بگویند آلبالو باش آلبالو می‌شود. نه، در او استعداد مثلاً گلابی شدن هست. او اگرچه بالفعل میوهٔ گلابی، برگ گلابی، شکوفهٔ گلابی، رنگِ برگ گلابی و از این قبیل را ندارد اما در نهادش گلابی شدن هست. اگر به آن کمک برسد، مواد بیرونی مانند آب و خاک و نور و حرارت به آن برسد، در راه خودش حرکت می‌کند.

انسان چنین موجودی است و چنین استعدادی را دارد. این، معنی فطرت انسانی است. فطرت انسانی معنایش این نیست که انسان وقتی از مادر متولد می‌شود یک چیزهایی را بالفعل دارد. مثل این است که بگوییم نهال گلابی وقتی هم که نهال است اگر آن درونش را بشکافیم یک گلابیهای ریزی و یک برگها و شکوفه‌های ریزی در آن هست؛ نه، اصلاً گلابی نه ریزش در آن وجود دارد نه درشتش، ولی استعداد گلابی شدن در آن هست که استعداد زردآلو شدن در آن نیست، استعداد خرما شدن هم در آن نیست. اما این استعداد یک امر درونیِ ذاتی است در او که از درون خودش به سوی اوست و غیر او شدن برای او انحراف و مسخ شدن است. ولی دیدیم که نوار هیچ نسبت خاصی با هیچ یک از اصواتی که ضبط می‌کند ندارد. چنین نیست که این نوار در ذات خودش به سوی این است که آیهٔ قرآن خوانده بشود که اگر یک موسیقی در آن ضبط کردند این را مسخ کرده‌اند. از نظر نوار، رابطه‌اش با آن آواز موسیقی، با آیهٔ قرآن، با یک شعر هجو و با یک شعر حکمت همه علی‌السویّه است. اما درخت گلابی رابطه‌اش با همهٔ این آینده‌ها علی‌السویّه نیست، با یک آینده‌ای یک رابطهٔ خاصی دارد که به سوی اوست.

انسان در جامعه که رشد می‌کند، یعنی همان فطرتش رشد می‌کند. تدریجاً با طبیعت سروکار دارد، اشیاء را می‌بیند. انسان فقط در جامعه که زندگی نمی‌کند، در طبیعت هم زندگی می‌کند. انسان بسیاری از جنبه‌های شخصیت خودش را از طبیعت می‌گیرد، تنها از

جامعه که نمی‌گیرد. آنچه که در طبیعت می‌بیند، می‌شنود و لمس می‌کند، مقداری از شخصیت انسان را می‌سازد.

سه عامل سازندهٔ شخصیت انسان

بنابراین شخصیت انسان از چه ساخته می‌شود؟ سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: عامل فطرت که خود به خود در او تدریجاً رشد می‌کند، به عبارت دیگر عامل درونی فطرت، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. اینها همه در هم اثر می‌گذارند و مجموع اینهاست که فرهنگ و روح یک جامعه را می‌سازد، و بالخصوص فطرت انسانی انسان. این ترکیبی که در اینجا هست، در عین اینکه می‌گوییم ترکیب، نباید گمراه کننده باشد و آن را از نوع ترکیب صدا با نوار تلقی کنیم و یا حتی از قبیل ترکیب آب از دو عنصر تلقی کنیم که اجزاء هیچ هویت و استقلالی از خود ندارند؛ این جور نیست. در طبیعت، مرکبات این طورند که در درجات پایین که هستند هویت جزء در هویت کل محو می‌شود، و هرچه بالاتر می‌آیند با اینکه کل از خود هویتی دارد و اجزاء هویت صد درصد مستقل ندارند تدریجاً اجزاء استقلال بیشتری پیدا می‌کنند. مثلاً در جمادات اجزاء خیلی استقلالشان را از دست داده‌اند به طوری که وقتی که کل هست دیگر جزء دیده نمی‌شود. آب را که ما می‌بینیم، این گازهای تشکیل‌دهنده‌اش اصلاً شناخته نمی‌شود. ما همین قدر با علم می‌دانیم و الّا هیچ اثری از آن گازها بالفعل وجود ندارد.

ولی وقتی که در گیاهها وارد می‌شویم می‌بینیم که گیاه در عین اینکه گیاه است و خاصیتهای گیاهی‌اش را دارد، آن جنبه‌های جمادی خودش را هم بالفعل حفظ کرده، یعنی اینها را دارد به علاوهٔ آنها. اینها را هم که دارد نه اینکه جدا از آنها دارد، اینها را در ضمن یک وحدت دارد اما این وحدت با یک کثرت توأم است.

در حیوان که خیلی روشنتر است که جنبه‌های جمادی، جنبه‌های نباتی و جنبه‌های حیوانی از یکدیگر تا حدود زیادی مشخص‌اند و مجزّا.

به انسان که می‌رسد، با اینکه هر فرد انسان چند چیز نیست و یک کل است، در عین حال آنقدر اجزاء تشکیل‌دهنده در انسان استقلال دارند که گاهی انسان فکر می‌کند این استقلال صد درصد است یعنی دیگر وحدت در کار نیست، در حدی که در مقام تشبیه می‌گویند در هر انسانی چهار موجود نهفته است: یک خوک و یک شیر و یک شیطان و یک فرشته؛ یعنی اینقدر تضاد میان اینهاست که انسان همیشه در خودش احساس می‌کند

که میان دو جنبهٔ عِلوی و دو جنبهٔ سِفلی وجودش یک تضاد و جنگ برقرار است، که پیغمبر از آن تعبیر به «جهاد» کرد. این معنایش این نیست که انسان دو موجود است، در درون انسان دو موجود صد درصد مستقل از یکدیگر با هم می‌جنگند؛ بلکه جنبه‌های وجودی یک شیء در عین وحدت کثرت دارند و از جنبهٔ کثرتشان با یکدیگر در جنگ و ستیز و کشمکش هستند.

در جامعه که به طریق اولیٰ [چنین است،] چون کاملترین مرکّبی که در عالم وجود دارد جامعه است. این است که ما می‌بینیم در جامعه افراد نسبت به کل جامعه اصالت و استقلال بیشتری دارند و لهذا در مقابل جامعه می‌توانند ایستادگی کنند، می‌توانند عصیان کنند، می‌توانند خطاهای جامعه را اصلاح کنند. گفتیم یک نوار ضبط صوت هرچه که بگویی همان را پس می‌دهد، کوه است و صدا. «وه» بگویی «وه» می‌گوید، «هو» بگویی «هو» جواب می‌دهد. غلطی اگر بگویی نمی‌تواند آن غلط را اصلاح کند. ولی فرد در مقابل جامعه این جور نیست که هرچه جامعه به او القاء کند، مثل یک آینه، طوطی‌صفت، بی‌اختیار همان را تحویل بدهد؛ بلکه به حکم اینکه دارای یک فطرت عقل و اراده هست [می‌تواند ایستادگی کند و جامعه را اصلاح کند.] اگر عامل تشکیل‌دهندهٔ شخصیت جامعه و شخصیت فرد فقط روح جمعی می‌بود [آن] حرف درست بود ولی گفتیم که شخصیت انسان از سه چیز ساخته می‌شود: فطرت خودش، آنچه از طبیعت اکتساب می‌کند و آنچه از جامعه اکتساب می‌کند. و ملاک انسانیتش در همان فطرت خودش نهاده شده و لهذا فطرت انسان به انسان در مقابل جامعه قدرت مقاومت می‌بخشد که می‌تواند در مقابل جامعه بایستد و لهذا جبر در کار نیست یعنی کسی که قائل به فطرت است دیگر قائل به جبر اجتماعی نیست. [اینکه افرادی فقط روح جمعی را عامل می‌دانند و می‌خواهند][۱] برای انسان اصالت و آزادی و اختیار هم ـ ولو به طور نسبی ـ قائل بشوند اشتباه است، امکان ندارد.

پس یکی از نتایج اختلاف این دو نظریه این است که در آن نظریه جبر مطلق است و در این نظریه جبر نیست، اختیار سهم زیادی دارد بلکه باید آن را نوعی امر بین امرین نامید. و قهراً در مسئلهٔ زمان هم همین طور است. گفتیم این روح جمعی مطابق نظریهٔ آنها منشأ ندارد. مطابق این نظر منشأش روح افراد است، یعنی از ترکیب سرمایه‌های افراد

۱. [نوار چند ثانیه‌ای افتادگی دارد.]

با یکدیگر روح جمع به وجود می‌آید و لهذا فطرت افراد در فطرت جامعه هم اثر می‌گذارد یعنی روحیات افراد (چون افراد تنها فطرت الهی و انسانی که ندارند، جنبه‌های حیوانی هم دارند) در روحیات جامعه اثر می‌گذارد. جامعه که انسان‌الکل است، ارادهٔ جامعه، وجدان جامعه انعکاسی است از ارادهٔ افراد و از وجدان افراد. اگر وجدان افراد یک وجدان انحرافی باشد روح جامعه هم یک روح انحرافی می‌شود.

جامعهٔ انسانی در مجموع متکامل است

بنابراین با اینکه ما هم قبول داریم که در مجموع، جامعه رو به کمال پیش می‌رود اما ما قائل نیستیم به اینکه جامعه روی خط مستقیم رو به کمال پیش می‌رود. این را ما مکرر گفته‌ایم و اخیراً دیدیم که حتی جامعه‌شناسهای امروز هم قبول دارند، می‌گویند جامعهٔ انسانی در مجموع متکامل است اما این به این معنا نیست که وضع جدیدی که فردا پیدا می‌کند از وضع امروزش کاملتر است، پس‌فردا از فردا کاملتر، روز بعدش از پس فردا کاملتر و به همین ترتیب، یعنی روی خط مستقیم و بدون توقف؛ بلکه جامعه چون از افراد تشکیل می‌شود گاهی توقف هم دارد. این یک حرکت جبری نیست که دائماً و سال به سال یک حرکت تکاملی داشته باشد. جامعه خیلی وقتها درجا می‌زند، ممکن است صد سال هم درجا بزند. جامعه عقبگرد دارد، ممکن است که به عقب برگردد؛ نه تنها جلو نرود، به عقب هم برگردد. جامعه انحراف به راست و انحراف به چپ دارد، یعنی حرکت دارد ولی در عین حرکت ممکن است روی آن خط مستقیمی که باید برود نرود. بله، اگر ما معدّل بگیریم، مثلاً معدّل جامعهٔ انسانیت را در طول دو هزار سال بگیریم این جامعه روی خط مستقیم به جلو رفته. توقف هم داشته، عقبگرد هم داشته، انحراف به راست هم داشته، انحراف به چپ هم داشته، در مجموع که معدّل بگیریم، آیا نسبت به دو هزار سال پیش به عقب برگشته یا جلو رفته؟ در مجموع جلو رفته. پس فرق است میان اینکه بگوییم جامعه که متکامل می‌شود، در مجموع حرکات خودش در نهایت امر رو به پیشروی است، و میان اینکه هر حرکت جامعه و هر وضع جامعه را پیشروی تلقی کنیم.

پس مسئلهٔ زمان هم به این شکل حل می‌شود. این جور نیست که زمان هر وضعی پیدا کرد همان صواب است و افراد باید خود را به زمان تطبیق بدهند؛ بلکه زمان یک معیار دیگری دارد؛ زمان ممکن است به عقب برگردد، به انحطاط کشیده شود، زمان ممکن است راکد بشود، زمان ممکن است منحرف به راست بشود و ممکن است منحرف

به چپ بشود.

اینجا یکی از آن مواردی است که نظریهٔ فطرت، عجیب به کار می‌آید که در تکوّن روح جامعه فطرت انسانیت سهمی دارد. البته همان‌گونه که افراد مختلف هستند: افراد فطری و مستقیم و افراد منحرف و حتی افراد ممسوخ‌الفطرة و مسخ شده، جامعه‌ها هم مختلف هستند، دارای روحهای مختلف یعنی دارای اخلاق و ملکات اجتماعی مختلف هستند. از این بحث فعلاً می‌گذریم.

ـ در مورد طبیعت و فطرت و جامعه که فرمودید، منظورتان از «طبیعت» چیست، آیا مادیات جامعه است؟

استاد: نه، طبیعت بیجان؛ یعنی انسان با عالم سروکار دارد...

ـ مثلاً منزل و خوراک و پوشاک.

استاد: و همه چیز دیگر. انسان کشاورزی می‌کند. انسان با صنعت سروکار دارد. انسان همیشه از طبیعت تجربه می‌گیرد. مگر این طور نیست؟ بلکه طبیعت حتی از جامعه منبع مهمتری است. آن دانشمندی که دارد روی یک موضوع مطالعه می‌کند، مثلاً آن کسی که دارد روی مورچه یا موریانه مطالعه می‌کند یا آن که روی فلز مطالعه می‌کند، او الآن با طبیعت سروکار دارد و از طبیعت درس می‌آموزد و بعد آنچه را که از طبیعت می‌گیرد می‌آورد وارد جامعه می‌کند. پس منبع او طبیعت است.

ـ سؤال دیگری دارم: اشکالی که به نظریهٔ دورکهیم بود که مبدأ روح جامعه از کجاست، آیا اینها حتی اعتقاد به این ندارند که انسان وقتی که قابلیت صرف را از جامعه داشت بعد خودش جامعه را تکمیل می‌کند؟ یعنی نظریاتی علاوه بر نظریاتِ...

استاد: «خودش» که می‌گویید، «خود» به عنوان فرد نه، «خود» به عنوان جامعه بله. از نظر او افراد حکم اعضای جامعه را دارند. شما اگر بگویید دست کار می‌کند درست

می‌گویید اما اگر این را بشکافید بگویید من هستم که این ضبط صوت را برداشتم یا دست من برداشت؟ هردو درست است: دست برداشت، من برداشتم. ولی دست به فرمان من برداشت. بلکه مثال روشنتر می‌توانیم ذکر کنیم: ما اگر در بدن خودمان مطالعه کنیم [درمی‌یابیم که] در مجموع بدن ما میلیاردها سلول وجود دارد، سلولهای مختلف. سلولهایی عضلات ما را ساخته‌اند، سلولهایی اعصاب ما را ساخته‌اند، سلولهایی استخوان ما را ساخته‌اند، سلولهایی قلب ما را و سلولهایی در خون ما هست. هر دسته از این سلولها وظیفه‌ای را انجام می‌دهند. هرکدام اینها هم حیات دارند و یک موجود زنده‌اند. آن گلبولهای سفیدی که در خون وجود دارد که تا یک میکروب مضر وارد خون می‌شود به طور دسته‌جمعی حمله می‌کنند و آن میکروب را می‌کشند و از بین می‌برند، اگر ما برویم در عالم زندگی آنها، آیا آنها می‌دانند که جزو یک پیکری هستند، در یک ماده‌ای به نام خون شناوری می‌کنند و این خون یک جزء از یک بدن است و اینها دارند خدمت به یک کل می‌کنند؟ نه. انسان یک روح دارد، یک حیات قاهر بر همهٔ اینها دارد و آن حیات انسانیِ انسان است. آن حیات قاهر است که این گلبولهای سفید را در واقع فرمان می‌دهد. اینها مسخّر آن حیات هستند بدون اینکه خودشان بدانند. اگر عدد گلبولها کم شد می‌بینید فوراً بدن به طور خودکار شروع می‌کند به خون ساختن و گلبول سفید ساختن. آن حیات قاهرِ بر این کل است که اینها را می‌سازد، وقتی که کسری پیدا شد از نو اینها را می‌سازد. بنابراین آنها حیات و زندگی دارند و یک نوع استقلالی هم دارند. آنها در عالم خودشان احساس نمی‌کنند که مسخّر یک حیات بزرگتر هستند، از نظر خودشان مستقلند، اما از نظر کسی که اندام را مطالعه می‌کند آنها استقلال ندارند و مسخّر یک حیات کلی‌تری هستند که بر آنها قاهر است.

او (دورکهیم) می‌گوید بله افرادند که دارند کار می‌کنند؛ افراد وقتی تلاش می‌کنند اصلاً احساس نمی‌کنند که آن روح کلی جامعه اینها را مسخّر کرده. آنها خیال می‌کنند استقلال دارند. فرد می‌گوید من می‌روم پول درمی‌آورم چون فردا می‌خواهم متأهل بشوم، خانه می‌خواهم زندگی می‌خواهم. بعد هم می‌گوید من در کارها فلان کار را دوست دارم، اصلاً به ذوق من مثلاً کارهای فنی بهتر می‌چسبد. دیگری می‌گوید به ذوق من طبابت بهتر می‌چسبد. او می‌گوید این روح جمعی است که اینها را وادار کرده که شغلهای مختلف را انتخاب کنند. حتی می‌گوید اخلاق را چون جامعه به اخلاق نیازمند است [جامعه به انسان می‌دهد.] این فکرهای فضیلت اخلاقی و از این قبیل را، اینکه مثلاً راستی خوب

است و فضیلت است و دروغ پستی است و بد است، این فکر را روح جمعی به انسان می‌دهد، چرا؟ چون بدون اینها که جامعه نمی‌تواند زندگی کند. جامعه این فکر را به افرادش می‌دهد برای اینکه خودش می‌خواهد باقی بماند.

او در باب دین هم همین حرف را می‌زند، می‌گوید دین یک نیاز جامعه است، جامعه بدون دین نمی‌تواند زندگی کند. و لهذا او می‌گوید که اصلاً دین همیشه بوده و همیشه هم خواهد بود و بیخود می‌گویند که دین از بین خواهد رفت، چون دین الهام روح کلی جامعه به افراد است.

پس اینکه شما سؤال کردید آیا فرد یا جامعه، از نظر او اینها در طول یکدیگر هستند. همان کاری که فرد می‌کند چون این وجدان را جامعه به او داده و به حکم وجدانی که جامعه به او داده کار را دارد انجام می‌دهد، در خدمت جامعه هم هست. این دنبالهٔ بحثهای پیش بود.

□

آیات دالّ بر استقلال فرد

۱. آیهٔ سورهٔ نساء

آیاتی از قرآن که در گذشته خواندیم دلالت می‌کرد بر روح جمعی، و آیات دیگری در قرآن داریم که اصالت و آزادی و استقلال فرد را در مقابل جامعه بیان می‌کند و حتی آیاتی که استقلال مجموع افراد جامعه را برای عوض کردن روح جامعه بیان می‌نماید. یکی از آنها آیهٔ معروف در زمینهٔ مستضعفین مکه است. قرآن اسم مکه را نیاورده، قضیه کلی است ولی شأن نزولش آنجاست. در مکه مردمی بودند که وجداناً و به حکم فطرت برای آنها حقانیت اسلام ثابت شده بود. درست است که اینها مردم مستضعف و بیچاره‌ای بودند یعنی نقشی در آن جامعه نداشتند و مقهور جامعهٔ خودشان بودند، ولی لااقل این امکان برایشان بود که مثل افراد دیگر مهاجرت کنند، پای خودشان را از این جامعه بیرون بکشند؛ و نکردند و همین طور در همان وضع کافرمآبی ماندند. با اینکه وجدانشان حکم می‌کرد به اینکه باید اسلام اختیار کنند، به عذر اینکه ما یک عده مردم بیچاره هستیم، چاره‌ای نداریم، مجبوریم و معذور، [چنین نکردند.]

قرآن می‌گوید ملائکه وقتی که برای قبض روح اینها می‌آیند و قبض روح می‌کنند، بعد با اینها سخن می‌گویند. ملائکه می‌بینند اینها مردمی هستند که ظلم به نفس خود

کرده‌اند: اَلَّذینَ تَتَوَفّٰیهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ.

قالوا فیمَ کُنْتُمْ ملائکه به آنها می‌گویند شما در چه حالی بسر می‌بردید؟ چرا این جور بدبخت و بیچاره هستید؟ قالوا کُنّا مُسْتَضْعَفینَ فِی الْاَرْضِ ما یک مردم بیچاره‌ای بودیم، از ما کاری ساخته نبود، مجبور بودیم و معذور. می‌خواهند برای خودشان عذر ذکر کنند. قالوا أَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها[۱] (حداقل امکانات را برایشان ذکر می‌کند) آیا این مقدار هم از شما ساخته نبود که از این محیطی که به قول شما در مقابل آن دست‌بسته بودید خارج بشوید، هجرت کنید و بروید به آن محیطی که آن امکانات برایتان موجود بود؟

پس «در مقابل جامعه من معذورم» پذیرفته نیست. مثل حرفی که امروز هم خیلی می‌گویند که آقا دیگر محیط فاسد است چه می‌شود کرد؟ خیلی افراد می‌خواهند فساد خودشان را با این جمله توجیه کنند: محیط فاسد است، دیگر چه می‌شود کرد؟ یعنی جبر محیط است. قرآن می‌خواهد بگوید چنین جبر محیطی ما نداریم. ملائکه [مهاجرت را] به عنوان حداقل امکان برای اینها ذکر کردند. اگر انسان در آن حد مجبور باشد که در جامعه‌ای که هست فکرش را، وجدانش را و همه چیزش را جامعه به او می‌دهد، دیگر امکان مهاجرت هم نیست. امکان مهاجرت برای کسی است که وجدانش او را متزلزل و ناراحت کرده و می‌فهمد که دارد راه غلط می‌رود و راه صواب غیر آن است و می‌تواند مهاجرت کند و نمی‌کند، می‌تواند سرپیچی کند و نمی‌کند.

۲. آیهٔ سورهٔ رعد

آیهٔ دیگر که از یک نظر از این آیه مهمتر است آیه‌ای است که می‌فرماید: اِنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ[۲] خداوند وضع و سرنوشت قومی را عوض نمی‌کند و تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آن قوم (توجه داشته باشید که بحث روی قوم است نه روی فرد) خودشان آنچه را که به خودشان مربوط است (این درست روح جمعی است)، خودشان را، شخصیت خودشان را عوض کنند و تغییر بدهند. اولاً اینجا کلمهٔ یُغَیِّروا به صورت فعل معلوم آمده نه به صورت فعل مجهول که اِنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیَّرَ ما بِاَنْفُسِهِمْ

۱. نساء / ۹۷.
۲. رعد / ۱۱.

[خداوند وضع قومی را تغییر نمی‌دهد] تا آنچه که مربوط به خُلق و روحیهٔ آنهاست تغییر کند. نه، این یک چیزی است که از خودشان باید شروع بشود: خودشان تغییر بدهند. یک مردم دیگر نمی‌توانند ملتی را عوض کنند به طوری که استحقاق سعادتی را داشته باشند. خود ملت باید تصمیم بگیرند. بعلاوه اینجا که می‌گوید: اِنَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ به افراد نظر ندارد، نمی‌گوید که افراد چنین؛ خود قوم را می‌گوید. اگر افراد هم گفته بود باز برای مطلب ما شاهدی بود؛ ولی بالاترش را گفته. خلاصه می‌گوید یک ملت باید خودش را عوض کند، روح خودش را باید عوض کند [تا وضعش تغییر کند.] اگر این ملت که باید روح خودش را عوض کند محکوم جبری روح خودش باشد، دیگر تکلیفِ به اینکه خودت را عوض کن، روح خودت را عوض کن، روح دیگری به خودت بده، معنی ندارد. این تکلیف کردن علامت این است که افراد در مقابل این روح جمعی که بر آنها حاکم است مجبور و دست‌بسته نیستند.

در بعضی آیات دیگر به صورت فردی ذکر شده که باز هم برای مدعای ما دلیل است. در خیلی آیات قرآن این‌گونه تعبیرات آمده است: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ[1] مخصوصاً این آیه: یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لایَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ[2] مراقب خود باشید، خود را بپایید. اگر خود را بپایید و مهتدی باشید ضلالت مردمِ دیگر به شما زیان نمی‌رساند. این کأنه مثل این است که: شما می‌توانید در میان دریای آتش هم سالم بمانید. پس این جور فکر نکنید که مردم که ضلالت پیدا کردند، دیگر ما هم چاره‌ای نداریم. خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو، و بلکه وقتی که جماعت به یک شکل درآمد خود به خود انسان همرنگ جماعت می‌شود و نمی‌شود نشد. «نمی‌شود نشد» در کار نیست. پس این گونه آیات که فرد را به عصیان در مقابل روح حاکم بر جامعه دعوت می‌کند نیز دلیل بر این است که قرآن فرد را در مقابل جامعه مجبور نمی‌داند.

باز هم ما آیات دیگری داریم. مثلاً آیهٔ ۴۵ سورهٔ مدّثّر هم بی‌دلالت نیست: قرآن نقل می‌کند که گروهی از مردم به دوزخ می‌روند، بعد از ناحیهٔ ملائکهٔ الهی به آنها گفته می‌شود که ما سَلَکَکُمْ فی سَقَرَ چه چیز شما را به اینجا آورد؟ قالوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلّینَ ما در

۱. انعام / ۱۶۴، اسراء / ۱۵، فاطر / ۱۸، زمر / ۷.
۲. مائده / ۱۰۵.

زمرهٔ نمازگزاران نبودیم. وَ لَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکینَ[1] ما مساکین را اطعام نمی‌کردیم. وَ کُنّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدّینِ[2] قیامت و روز جزا را هم دروغ می‌پنداشتیم. وَ کُنّا نَخوضُ مَعَ الْخائِضینَ[3] دیگران، جمع، به هرجا که فرو می‌رفتند ما هم با آنها فرو می‌رفتیم. این در واقع آخرین حرفشان است که دیگران نماز نمی‌خواندند ما هم نمی‌خواندیم، آنها اطعام مساکین نمی‌کردند ما هم نمی‌کردیم، آنها می‌گفتند قیامت دروغ است ما هم می‌گفتیم دروغ است. هرچه آنها می‌گفتند ما هم حرف آنها را تکرار می‌کردیم. این معنایش این است که اینها عذرِ پسندیده نیست. این علامت این است که قرآن می‌خواهد بگوید که انسان در مقابل روح حاکم بر جامعهٔ خودش آزادی و استقلال دارد.

ـ در آیهٔ **عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ** خطابْ جمعی است، مثل همان **یُغَیِّروا ما بِاَنْفُسِهِمْ**.

استاد: نه، هرجا که صورت جمع داشته باشد معلوم نیست که مخاطب هم حتماً جمع باشد. تازه جمع هم که بخواهد باشد ضرر ندارد.

ـ ضمیرهایش همه «کُمْ» است.

استاد: باشد، ضرر ندارد. به قرینهٔ **لا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ** داریم عرض می‌کنیم. فرض کنید [مخاطب] جمع [باشد.] جامعه‌شناسان هم می‌گویند هر جامعه‌ای به جامعه‌های کوچکتر یعنی به گروههای کوچکتر تقسیم می‌شود. مثلاً ممکن است مخاطبْ گروهی باشد که در اقلیت هستند، به این گروهِ در اقلیت می‌گوید: ای گروهِ در اقلیت خودتان را بپایید، ضلالت اکثریت به شما زیان نمی‌رساند. باز مدعای ما را ثابت می‌کند، چون روح حاکم بر جامعه روح اکثریت است. اگر جبر باشد، اقلیت مجبور است از اکثریت پیروی کند. وقتی نیروی اکثریت به یک طرف کشیده شد قهراً اقلیت هم جبراً به آن طرف کشیده می‌شود. ولی وقتی که این جور می‌گوید که **عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لایَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا**

---

۱. مدثر / ۴۲-۴۴.
۲. مدثر / ۴۶.
۳. مدثر / ۴۵.

اهْتَدَیْتُمْ (مخصوصاً وقتی که خطاب هم مؤمنین است، مؤمنینی که آن وقت قطعاً در اقلیت بودند) خودتان را نگه دارید، خودتان را بپایید، به هرحال از این جهت ضرری ندارد.

ـ آیاتی هم که در زمینهٔ امر به معروف و نهی از منکر هستند کلاً می‌توانند دلالت بر این مسئله داشته باشند.

استاد: البته همین طور است. این را بعد هم عرض می‌کنیم. خود آیات امر به معروف که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند معنایش قیام در مقابل فساد محیط است. اصلاً مسئولیتی که برای فرد در اصلاح محیط خودش قائل است علامت نوعی استقلال است که برای فرد قائل است.

ـ آیهٔ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ**...

استاد: یعنی یک گروه خاصی. بله درست است، آن هم همین طور است.

□

وحدت جامعهٔ انسانی

مسئلهٔ دیگر این است: آیا جامعهٔ بشریت (به عنوان یک کل داریم می‌گوییم؛ یعنی هر جامعه‌ای به عنوان یک کل، به فرد کار نداریم)، طبیعت و فطرت بشریت به سوی وحدت انسانیت می‌رود و این کثرت که وجود دارد یک امر غیرطبیعی و لااقل موقت است و به سوی وحدت می‌رود؟ یا نه، این کثرتها جبری است که باید محفوظ بماند؟ مسئلهٔ وحدت جامعهٔ انسانی؛ این خلاصهٔ قضیه است.

این از دو نظر باید بحث بشود. یکی از نظر علمی و دیگر از نظر اسلامی.

از نظر علمی، بعد از بیان آن نظریه که انسان بالطبع اجتماعی است یا بالطبع اجتماعی نیست، ممکن است کسی بگوید انسان بالطبع اجتماعی است ولی در همین حد که در یک جامعه‌ای زندگی کند نه به معنای اینکه به سوی این است که جامعهٔ انسانی به صورت یک وحدت و به صورت یک کل دربیاید، جامعهٔ جهانی واحد به وجود بیاید.

نظریهٔ دیگر این است که اصلاً انسانیت بالفطره به سوی وحدت حرکت می‌کند یعنی

آنچه که برایش فطری است وحدت است و کثرتها در اثر مراحل اولیهٔ زندگی بشر است که در اثر عدم امکان وحدت هنوز کثرت هست.

در اینجا ایشان (علامه طباطبایی) نظرشان همین است، می‌گویند چه از نظر طبیعی و چه از نظر قرآنی هر دو، جامعهٔ انسان باید به سوی وحدت کلی برود و می‌رود و نهایتِ امرِ جامعهٔ انسان یک جامعهٔ وُحدانی انسانی است. این کثرتهایی که الآن وجود دارد در نهایت امر همه از بین خواهد رفت که آیات **هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکونَ**[۱] و آیات دیگر از این قبیل هم ناظر به همین است که نهایت امر، وحدت و یگانگی جامعهٔ انسانی است.

بعد ایشان می‌گویند اصلاً طبیعت اینچنین است. همین طور که ماده در مراحل اولی خودش به سوی تکامل که حرکت می‌کند به صورت عنصر درمی‌آید، بعد عناصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند به صورت یک مرکب جمادی درمی‌آیند، بعد مرکبهای جمادی به صورت مرکب نباتی کاملتر در می‌آیند، بعد به صورت حیوان، به صورت انسان، به صورت جامعهٔ انسان و این سیر به سوی وحدت است، جامعه‌های انسانی هم در نهایت امر به یک وحدت می‌انجامد. و ایشان از آیات زیادی از قرآن استدلال می‌کنند که نظر قرآن هم همین است. بعد آیاتی از قرآن در این زمینه را که ایشان استفاده کرده‌اند مطرح می‌کنیم.

ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم

بعضی گفته‌اند که این طور نیست؛ اسلام ایدئولوژی خودش را بر اساس جامعهٔ واحد جهانی تأسیس نکرده است. به تعبیرهای امروزی مسئلهٔ ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم است. آیا اسلام از ناسیونالیسم حمایت می‌کند یا ناسیونالیسم را نفی می‌کند و انترناسیونالیسم را تأیید می‌کند؟ شک ندارد که اسلام به دین واحد دعوت می‌کند. این را کسی انکار نمی‌کند جز یک اقلیتی. این فکر بیشتر در میان مسیحیها پیدا شده که آن معنی آزادی عقیده‌ای را که در اسلام هست این‌گونه تعبیر می‌کنند که اسلام طرفدار این نیست که حتماً مردم باید دین واحد داشته باشند، بلکه می‌گوید بالاخره مردم باید یک دینی داشته باشند اما اینکه آن دین چه دینی باشد، مختار و آزادند و از نظر اسلام علی‌السویّه است، که من در کتاب **عدل الهی** [این نظر را] نقل کرده‌ام. مثلاً جرج جرداق

---

۱. توبه / ۳۳.

مسیحی و عده‌ای از روشنفکرهای عرب طرفدار چنین نظریه‌ای هستند. جرج جرداق اصرار دارد که بگوید حضرت امیر هم چنین نظریه‌ای داشت، برای علی هم مسلمان و مسیحی و یهودی علی‌السویّه بود. در یک جا تحت عنوان «لاتَعَصُّبَ وَ لا اِطْلاق» می‌گوید علی تعصب نداشت و بر افرادْ یک دین معینی را فرض نمی‌کرد. نمی‌خواهیم دربارهٔ این حرف بحث کنیم چون آنقدرها احتیاج به بحث ندارد.

این کسانی که مسئلهٔ ناسیونالیسم را تأیید می‌کنند طرفدار آن نظر نیستند که اسلام دین واحدی در نظر ندارد که همهٔ مردم آن دین را داشته باشند. می‌گویند نه، اسلام یک دین است و می‌گوید دینِ واحد باید باشد [و انسانها باید][1] اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی واحد بپذیرند. اینها مسئلهٔ ناسیونالیسم را بر اساس منطقهٔ جغرافیایی یا براساس نژادگرایی هم توجیه نمی‌کنند (چون اینها را هم قطعاً اسلام نفی کرده) بلکه براساس فرهنگها توجیه می‌کنند، می‌گویند که هر ملتی و هر جامعه‌ای (روی همین اساسی که در اینجا گفتیم) یک فرهنگ مخصوص به خود دارد که این فرهنگ در طول تاریخ تکوّن پیدا می‌کند و این فرهنگ روح این ملت و ملاک شخصیت این ملت است و «خودِ» این ملت همین روح فرهنگی است که در طول تاریخ به دست آورده و آن روح به او ذوق مخصوص، گرایش مخصوص، حساسیت مخصوص و خلاصه احساسات خاصی می‌دهد که ملاک امتیاز این قوم از اقوام دیگر است. ملتی به نام ملت ایران را در نظر بگیرید. چند هزارسال است که اینها با هم زندگی کرده‌اند و تاریخ واحدی داشته‌اند و در طول تاریخ یک روح در این مملکت شکل گرفته که اسمش روح ایرانی است. چند سال پیش کتابی را ترجمه کردند با عنوان **روح ملتها** که هر ملتی یک روح مخصوص به خود دارد.

آنگاه می‌گویند پس هر ملتی که یک تاریخ مخصوص به خود دارد، فرهنگ مخصوص به خود هم دارد، آداب و عادات مخصوص به خود دارد، ذوق مخصوص به خود دارد، موسیقی مخصوص به خود دارد، شعر مخصوص به خود دارد و اینها مجموعاً روح این ملت را می‌سازد و به این ملت در مقابل ملتهای دیگر شخصیت می‌دهد. اسلام نیامده است که روح ملتها را عوض کند و نباید هم عوض کند؛ عوض کردن روح ملتها مساوی است با بیگانه شدن آنها با خودشان. مثل این است که ما از یک فرد انتظار داشته

۱. [افتادگی از نوار است.]

باشیم که او اصلاً خودش را، روح خودش را عوض کند، یک روح دیگری در او پیدا بشود. فردها با یکدیگر اختلاف روحی دارند، باید با حفظ آن اختلافات روحی این عقیدهٔ ایمانی مشترک را هم داشته باشند و اساساً هیچ ملتی نباید تسلیم عوض شدن فرهنگ خودش بشود چون تسلیم عوض شدن فرهنگ خود شدن یعنی تسلیم عوض شدن خود، و فرهنگ دیگری که غیر از خود اوست در او حلول کند. بعد می‌گویند خود اسلام هم همین مطلب را قبول دارد و آیهٔ «**یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ**»[1] برعکسِ آنچه که می‌گویند برای نفی ملیتهاست، برای تثبیت ملیتهاست و برای نفی سوء استفاده‌هایی که از اختلاف ملیتها می‌شود یعنی تفاخرات و تنازعات و تضادها؛ به این بیان که آیه می‌گوید که ما شما را از مرد و زن آفریدیم، یعنی شما را دو جنس آفریدیم: مرد و زن. آیه را دو جور می‌شود معنی کرد: یکی اینکه ما شما را از مردی و زنی آفریدیم. دیگر اینکه ما شما را آفریدیم اعم از مرد و زن، یعنی ما شما را مرد و زن آفریدیم. پس اول می‌خواهد بگوید ما شما را دو جنس آفریدیم نه یک جنس. می‌خواهد بگوید یک حکمتی در این دوتا بودن هست. **وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ** همین طور که دو جنس بودنتان یک حکمتی دارد و اسلام نیامده که مردها زن بشوند و زنها مرد، بلکه آمده که مرد مرد باقی بماند و زن هم زن، هم مردِ مسلمان باشد هم زنِ مسلمان، همین طور شما را شَعبها (یعنی ملتهای مختلف) و قبیله‌های مختلف قرار دادیم. «ما شما را مرد و زن خلق کردیم» به این معنی نیست که باید مردها زن بشوند یا زنها مرد بشوند و همه یکی بشوند، بلکه به این معنی است که در متن خلقت، حکمت ـ یعنی جریان طبیعت که عین حکمت است ـ چنین اقتضا کرده است. جریان طبیعت و حکمت الهی اقتضا کرده که انسانها نر و ماده باشند، همین طور اقتضا کرده که انسانها شَعبها و ملتها و نیز قبیله‌ها باشند. حکمت این کار چیست؟ برای اینکه ملتها یکدیگر را بازشناسی کنند و بشناسند. شما را این‌گونه آفریدیم؛ حکمت اینکه شما را این‌گونه آفریدیم این است که بازشناسی در میان شما صورت بگیرد؛ یعنی چون شما گروههای مختلف هستید شما آنها را درک کنید آنها شما را درک کنند و در این درکهای متقابل است که تکامل هم صورت می‌گیرد، ولی این شَعب شَعب بودن و قبیله قبیله بودن برای تفاخر نیست برای تعارف است **اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ**. کأنه مفهوم **لِتَعارَفوا** را می‌گوید:

---

۱. حجرات / ۱۳.

لِتَعارَفوا لا لِتَفاخَروا که اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ اینها برای تعارف است نه برای تفاخر؛ ملاک تفاخر چیز دیگر است، تقواست. [این افراد می‌گویند] پس این آیه ملیتها را تثبیت کرده، همین طور که جنسیتها را تثبیت کرده است.

ـ در این صورت «اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ» جملهٔ استینافیه خواهد بود که هیچ ارتباطی به جملهٔ قبل ندارد.

استاد: نه، عرض کردیم تعلیلی است برای مفهوم **لِتَعارَفوا**: لِتَعارَفوا اَیْ لا لِتَفاخَروا. این «لا لِتَفاخَروا» در تقدیر است و «اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ» علت است برای آن مفهومی که در اینجا در تقدیر است: برای تعارف و بازشناسی نه برای تفاخر، زیرا ملاک تفاخر این نیست، ملاک تفاخر تقواست. تعلیل می‌شود ولی نه برای منطوق آیه بلکه برای مفهوم آیه.

این افراد می‌گویند بنابراین این آیه یعنی تأیید ناسیونالیسم. اگر شَعب شَعب بودن و قبیله قبیله بودن چیزی است که اسلام آمده آن را از بین ببرد که دیگر حکمت برایش ذکر کردن معنی نداشت. پس وقتی حکمت برایش ذکر می‌کند معنایش این است که اصلش را تأیید می‌کند و می‌گوید این باید باشد. چه را از آن نفی می‌کند؟ آن استفادهٔ سوئی را که از آن می‌کنند یعنی به جای اینکه آن را ملاک تعارف و بازشناسی قرار بدهند ملاک تفاخر قرار می‌دهند. بازشناسی یعنی چه؟ خودشان می‌گویند یعنی یک اصل اجتماعی بسیار بزرگ. ملتها وقتی که به صورت ملتها باشند و در مقابل یکدیگر قرار بگیرند همدیگر را می‌شناسند؛ هر ملتی، هم ملتهای دیگر را می‌شناسد هم خودش را؛ این اصل دیالکتیکی که انسان تا یک شیءِ مقابل نداشته باشد خودش را درک نمی‌کند (تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها)، همین طور که روان‌شناسها گفته‌اند که انسان «من» خودش را آن وقت درک می‌کند که دیگری را در مقابل خودش ببیند. اگر انسان در مقابل خودش دیگری را هرگز نبیند «من»اش را هم هرگز درک نمی‌کند. پس «من» را آن وقت می‌شناسد که بتواند دیگری را در مقابل خودش بشناسد؛ یعنی خودش را به کمک او می‌شناسد، او را به کمک خودش می‌شناسد. ملتها هم به هویت خودشان آن وقت پی می‌برند که ملتهای دیگری در مقابل خودشان باشند و همیشه ملتها در مقابل ملتهای دیگر خودشان را درک می‌کنند و به اصطلاح غرور ملی پیدا می‌کنند و شخصیت خودشان را می‌یابند و به خود می‌آیند و

روح زنده و جان پیدا می‌کنند. می‌گویند پس قرآن هم این مسئله را در اینجا گفته است.

اسلام و ناسیونالیسم

ولی این نظر درست نیست. اولاً اگر معنی آیه این جور می‌بود باید به جای **اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ** گفته می‌شد: «اِنّا خَلَقْناکُمْ ذَکَراً وَ اُنْثیٰ» ما شما را نر و ماده آفریدیم. حتی اگر **مِنْ** را مِن بیانی هم بگیریم کافی نیست: ما شما را آفریدیم که گروهی از شما مذکر هستید و گروهی مؤنث. باید این جور باشد که ما شما را آفریدیم «ذَکَراً وَ اُنْثیٰ» یعنی شما را مذکر و مؤنث آفریدیم، تا با «وَ **جَعَلْناکُمْ شُعوباً** وَ **قَبائِلَ**» به یک معنا دربیاید؛ در صورتی که **مِنْ ذَکَرٍ** وَ **اُنْثیٰ** است و آن دو معنایی که تا حالا مفسرین گفته‌اند هیچ کدامش با این معنا نمی‌سازد. اگر ما بگوییم که معنی آیه این است: ما شما را از مردی و زنی آفریدیم؛ این که اصلاً هیچ رابطه پیدا نمی‌کند. یعنی شما را از آدم و حوّا آفریدیم. اگر هم بگوییم ما شما را اعم از مرد و زن آفریده‌ایم، این یک مقدمه‌ای است برای **جَعَلْناکُمْ شُعوباً** وَ **قَبائِلَ**؛ یعنی ما شما را اعم از مرد و زن آفریده‌ایم، آفرینندۀ همۀ شما ما هستیم، و شما را شعبه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم برای اینکه تعارف پیدا کنید. اولاً در این صورت آیا **لِتَعارَفوا** علت است فقط برای جملۀ دوم یا برای هردو جمله؟ اگر معنی جملۀ اول این باشد، **لِتَعارَفوا** هم به هر دو جمله برمی‌گردد، آنوقت معنایش این است: ما شما را نر و ماده آفریدیم و شعبه شعبه و قبیله قبیله، همۀ اینها برای بازشناسی یکدیگر است؛ یعنی علت اختلاف جنسیت هم تعارف و بازشناسی است، با اینکه قطعاً علت اختلاف جنسیت این نیست، چیز دیگر است.

از این بالاتر اینکه مفهوم آیه این است: به افراد می‌گوید که این شعبه شعبه [بودن] یعنی انتساب شما به شَعبها و به قبیله‌ها ناظر به این مطلب است؛ نه خطاب به ملتهاست. نمی‌گوید ای ملتها و ای قبیله‌ها ما شما را مختلف آفریده‌ایم به این دلیل، بلکه می‌گوید ای افراد انسان این شعبه شعبه بودن و قبیله قبیله بودن و انتساب به ملتها و به قبیله‌ها یعنی انتساب افراد به ملتها و به قبیله‌ها برای تفاخر نیست، برای تعارف و بازشناسی افراد از یکدیگر است، چطور؟ آقای طباطبایی به همین آیه استدلال کرده‌اند، گفته‌اند این آیه ناظر به این است که انسان اجتماعی بالطبع است؛ می‌خواهد بفرماید اگر هیچ اختلافی در میان انسانها نمی‌بود و از همه جهت [یکسان بودند،] یکرنگ، یک شکل، یک زبان و یک اصل آفریده می‌شدند، افراد نمی‌توانستند یکدیگر را بازشناسی کنند و در نتیجه نمی‌توانستند با یکدیگر رابطۀ اجتماعی داشته باشند. یکی از شرایط زندگی اجتماعی

شناسایی افراد است یکدیگر را، و شرط شناسایی افراد یکدیگر را اختلاف افراد است که از نظر شناسنامه‌ای با یکدیگر اختلاف داشته باشند. (تعبیر «شناسنامه» را من می‌گویم، شناسنامهٔ معهود را نمی‌خواهم بگویم.) اگر همهٔ افراد، یک شکل، یکرنگ و بدون وابستگی به یک نسب معین باشند، همهٔ افراد مانند بوته‌های اطراف یک جوی از کنار یک جوی سبز بشوند، همهٔ افراد مثل استکانهای یک کارخانه از یک کارخانه بیرون بیایند، انسان اگر یک روز هم با یکی از اینها بسر ببرد، بعد که او برود و یکی دیگر بیاید، نمی‌داند این همان است یا آن نیست.

قرآن در جاهای دیگر هم گفته: اختلاف رنگها، اختلاف زبانها، اختلاف نژادها، وابستگیها به ملتهای مختلف، تنها حکمتش این است که به این وسیله انسانها یکدیگر را شناسایی می‌کنند، یک نوع شناسنامه است. مثل نامگذاری است. مثلاً آقای حسین آقا. کدام حسین آقا؟ حسین آقای کجایی. علامت دیگرش چیست؟ آن که آدم سفیدپوستی است، آدم بلندقدی است. یا در مقیاسهای بین‌المللی: آن اروپایی، آن فرانسوی، آن آمریکایی، آن آفریقایی، آن ایرانی، آن عرب، آن مصری. قرآن می‌گوید این انتساباتی که شما دارید (انتساب به ملتها، انتساب به قبیله‌ها) آن ارزش و حکمتی که دارد در حد این است که انسانها یکدیگر را بشناسند و بتوانند با یکدیگر رابطه داشته باشند. آیه این مطلب را می‌گوید نه اینکه خطاب به ملتها و قبیله‌ها می‌کند. اگر این جور باشد پس قبیله‌ها را هم اسلام می‌گوید باید باقی بماند، چون تنها به ملتها که نگفته. باید بگوییم که اسلام طرفدار این است که قبایل هم به همین وضعی که هست باقی بمانند؛ در حالی که آیه به این امر نظر ندارد.

پس این آیه در مقام بیان این جهت نیست که باید این اختلافات ملتها و قبیله‌ها [باقی باشد،] این واحدها به صورت واحدهای مختلف برای همیشه باقی بمانند و هیچ گاه مخلوط و یکی نشوند و ملتها به صورت ملت واحد هرگز درنیایند؛ بلکه فقط ناظر به این است که این اختلافات نباید مایهٔ تفاخر قرار بگیرد که اثر این فقط تعارف است. این تعارف با وحدت هم ناسازگار نیست چون بعد از آنکه اینها از نظر فرهنگی یکی بشوند باز این شناساییها هست، مثل اینکه می‌گوییم فلان کس اهل این شهر و فلان کس اهل آن شهر، و با آن وحدت فرهنگی و ملی منافات ندارد. باز هم روی این قضیه بحث می‌کنیم و آیاتش را می‌خوانیم.

ـ آیا آیهٔ «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النّاسَ اُمَّةً واحِدَةً...»[۱] ...

استاد: خودم همهٔ آیاتش را جمع کرده‌ام و تذکر شما هم تذکر خوبی است. آن آیات اختلاف را در نظر داریم در بحث «تاریخ» تحت عنوان «مسئلهٔ تضاد در جامعه» مطرح کنیم. البته اگر اینجا هم دیدیم لازم است، طرح می‌کنیم. از این جهت می‌گویم آن آیات به جامعه مربوط می‌شود که معمولاً برای تضادهای درونی جامعه به آن آیات استدلال می‌کنند. ولی به این منظور هم که شما گفتید، خوب است دربارهٔ آن بحث بشود.

۱. هود / ۱۱۸.

جامعه و نظریهٔ فطرت

بحث ما دربارهٔ این بود که آیا جامعه و بالخصوص جامعهٔ انسانی به طور کلی، یک موجود ذی‌غایت و ذی‌هدف است و یا نه، مثل موجودات لاشعور است که به حسب ظاهر هدف ندارند. این مسئله را با مسئلهٔ دیگری که مسئلهٔ فطرت بود وابسته دانستیم، گفتیم که این مطلب عیناً دربارهٔ شخص انسان از نظر ارزشهای انسانی مطرح است. در مورد ارزشهای اخلاقی که این ارزشهای اخلاقی چیست و چه ماهیتی دارد [نظریاتی هست.] البته هیچ‌کس منکر ارزشهای اخلاقی نیست که اصلاً ارزش اخلاقی یعنی چه، اخلاق و ضد اخلاق هردو یکی است! حتی مادی‌ترین مسلکها هم [چنین نظری ندارند؛] با اینکه طبق مسلک مادی باید هم نتیجه‌گیری چنین بشود که اخلاق معنی ندارد چون اخلاق بالاخره نوعی معنویت است؛ ولی خود اخلاق یک وضعی دارد که جبراً خودش را تحمیل می‌کند، یعنی بشر نمی‌تواند صراحتاً منکر اخلاقهای انسانی و ارزشهای انسانی بشود. اگر در عمل هم ضد اخلاق باشد نمی‌تواند در منطق، خودش را یا انسانهای دیگر را در برابر خودش قانع کند. چیزی که هست، در واقع منکرین اصالت اخلاق حداکثرِ حرفی که زدند مسئلهٔ نسبیت اخلاق را مطرح کردند که ارزش امور اخلاقی را که نمی‌شود انکار کرد ولی این ارزشها یک ارزشهای نسبی است، به این معنا که در زمانهای مختلف و محیطهای مختلف و شرایط مختلف متفاوت است. یک حقیقت، یک معنی در یک دوره از ادوار تاریخ، در یک شرایط زمانی ممکن است اخلاق باشد، واقعاً هم اخلاق باشد و برای آن

مردم و نسبت به آن مردم اخلاق باشد ولی در شرایط زمانی دیگر و برای مردم دیگر اخلاق نباشد ضد اخلاق باشد. یا در یک محیط یک امر اخلاق باشد و در محیط دیگر امر دیگری که کاملاً ضد آن است اخلاق باشد. البته واقع مطلب این است که اخلاق را به طور کلی نسبی دانستن مساوی با انکار اخلاق است، که فعلاً این بحث برای ما مطرح نیست.

آنوقت برای انسان از نظر وجود اجتماعی یا بگوییم از نظر جامعهٔ انسان هم همین مسئله مطرح است. آن کسانی که دربارهٔ اخلاق یک نوع اطلاق قائل هستند مدعی هستند که اصولی کلی و ثابت که به منزلهٔ مدارهای انسانیت است معیارهایی است که همهٔ انسانها باید براساس همین معیارها ساخته شوند و بیرون از این معیارها بودن ضد انسانیت است. یا به تعبیر دیگر: خود انسانیت یک امر نسبی نیست (چون اخلاق یعنی انسانیت، در مقابل حیوانیت) یعنی اینچنین نیست که مثلاً در چند هزار سال پیش موسی بودنْ اخلاقی بود و فرعون بودن ضد اخلاق، ولی بعد وضع عوض بشود، فرعون بودن اخلاق بشود و موسی بودن ضد اخلاق. در هزار و چهارصد سال پیش ابوذر بودن اخلاق باشد و معاویه بودن ضد اخلاق، یعنی ابوذر بودن انسانیت باشد و معاویه بودن ضد انسانیت، بعد از این مدت قضیه برعکس شود، معاویه بودن انسانیت باشد وابوذر بودن ضد انسانیت. نه، انسانیت مثل یک کادری است که انسان با این کادر باید پرورش پیدا کند. خیلی چیزها تغییر پیدا می‌کند ولی انسانیت عوض نمی‌شود که روزی انسانیت یک چیز باشد روز دیگر چیز دیگر باشد. بله، در انسانیت ممکن است که کسی کاملتر باشد ولی این معنایش خروج از آن کادر معین نیست. از زمانی که انسان روی زمین آمده است، از همان آدم و فرزندانش هابیل و قابیل، آن منطق هابیل بودن منطق انسانیت است و منطق قابیلی منطق ضد انسانیت است؛ اینکه دو نفر یک عمل را انجام بدهند، عمل یکی صحیح و درست و مقبول از آب دربیاید و دیگری کار خودش را ناصحیح انجام بدهد، بعد حسادت ببرد به آن کسی که کار صحیح انجام داده و بگوید تو چرا کار صحیح انجام دادی، تو می‌بایست مثل من بد انجام بدهی که با همدیگر برابر باشیم، حالا [که] تو کار صحیح انجام دادی [و] نتیجه این شده که تو از من پیش افتادی و من از تو عقب افتادم من تو را می‌کشم. **اِذْ قَرَّبا قُرْباناً فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِما وَ لَمْ یُتَقَبَّلْ مِنَ الْاٰخَرِ قالَ لَاَقْتُلَنَّکَ قالَ اِنَّما یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقینَ**[۱]. هابیل به قابیل گفت: خدا که در اینجا تبعیض قائل نشده که عمل یکی را

---

۱. مائده / ۲۷.

قبول کرده از دیگری قبول نکرده، خدا به طور کلی آن عمل قربی و عبادتی با تقوا را می‌پذیرد [و عمل] بی‌تقوا را نمی‌پذیرد. تو هم می‌خواستی باتقوا باشی عمل تو را هم می‌پذیرفت. قابیل گفت: خیر، من تو را خواهم کشت. او برعکس، گفت: **لَئِنْ بَسَطْتَ اِلَیَّ یَدَکَ لِتَقْتُلَنی ما اَنا بِباسطٍ یَدِیَ اِلَیْکَ لِاَقْتُلَکَ**[۱] من چنین تصمیمی ندارم، من نمی‌خواهم دست به روی تو دراز کنم. این منطق منطق یک آدمی است که نمی‌خواهد بی‌جهت انسانی را بکشد، او (قابیل) یک آدمی است که روی حسادت می‌خواهد [بکشد.] این یک مطلبی است که در زمان هابیل و قابیل هم درست بوده، تا ابد هم درست است.

ریشهٔ ثبات اخلاق فطرت است

پس تکامل در انسانیت یک مسئله است، عوض شدن معیارها بکلی که معیارهایی برود و معیارهای دیگری بیاید سر جایش بنشیند [مسئلهٔ دیگر.] دومی مثل آنچه در علوم گاهی رخ می‌دهد، یکدفعه [معیار] عوض می‌شود یعنی معلوم می‌شود از همان اول اشتباه کرده‌اند. مانند علم هیئت که بر اصل مرکزیت زمین و گردش همهٔ ستارگان به دور زمین بود، یکدفعه علم آمد معیار و اصل موضوع را تغییر داد و گفت قضیه این جور نیست. ولی در اخلاق چنین چیزی نیست؛ چرا؟ ریشهٔ قضیه چیست؟ باز ریشه‌اش همان مسئلهٔ فطرت است؛ یعنی انسان در متن آفرینشِ خودش علاوه بر ابعاد حیوانی، با استعدادِ (نه بالفعل) یک بعد عالیتر که در ذات خودش عالیتر است [به وجود می‌آید.] «در ذات خودش عالیتر است» یعنی شرافت عین ذاتش است چون وجودْ هر چه که اشتداد پیدا کند علوّش بیشتر است. یک بعد وجودی که انسان استعداد آن را دارد در متن خلقتش هست و انسانیت یعنی رشد آن بعد در انسان، رشد آن بعد شریف عالی و آن که کرامت عین ذاتش است. البته همهٔ اینها در نهایت امر برمی‌گردد به توحید، یعنی اصلاً انسانیت با توحید توجیه می‌شود چون کار خوب با اخلاق خوب توجیه می‌شود، اخلاق خوب با فکر و اندیشهٔ خوب، و آن اندیشه‌ای که مادر همهٔ اینهاست همان اندیشهٔ توحید است و غیر از این چیزی نیست، که حالا آن بحث را نمی‌خواهیم مطرح کنیم. در **المیزان** فی‌الجمله همین بحث را طرح کرده‌اند در همین آخر سورهٔ آل عمران که عرض کردم.

آنوقت در مورد هویت جامعه‌ها هم عیناً همین مسئله مطرح است یعنی همین

---

۱. مائده / ۲۸.

طوری که در مورد هویت افراد یعنی اخلاق فردی این مسئله مطرح است در مورد هویت جامعه‌ها هم مطرح است.

در مورد هویت افراد ممکن است کسی بگوید برای من اخلاقی که دارم اخلاق است، برای شما هم آن که دارید اخلاق است، برای آن دیگری هم آن که دارد همان اخلاق است، معیاری در کار نیست که آن که تو داری اخلاق است این که من دارم ضد اخلاق. در مورد جامعه‌ها هم ممکن است کسی چنین ادعایی بکند و بگوید هر جامعه‌ای یک هویتی دارد (همین طوری که امروز هم می‌گویند: هویت ملی). هر جامعه‌ای هویت خودش برایش مقدس است. نظیر اینکه ما می‌گوییم هر پدری پسر خودش برایش محبوب و دوست‌داشتنی است و هیچ کس نمی‌آید ادعا کند که به دلیل اینکه پسر من زیباتر و باهوشتر است شما بچه‌های خودتان را دوست نداشته باشید همه بیایید بچهٔ من را دوست داشته باشید. نه، هرکسی باید بچهٔ خودش را به دلیل اینکه بچهٔ خودش هست دوست داشته باشد.

نظریهٔ اصالت هویتهای اجتماعی

در باب هویتهای ملی هم [چنین مطلبی مطرح است،] ساختمانهای روحی ملتها که هر ملتی در طول تاریخ به عللی، که این علل هم هیچ در اختیار این ملت نبوده، به علت رنجهایی که کشیده، به علت موفقیتهایی که نصیبش شده، به علت مهاجرتهایی که کرده، به علت فضا و منطقه‌ای که در آن زیست کرده، به علت برخوردهایی که با ملتهای برتر یا پایین‌تر از خودش داشته، به علت حوادث طبیعی که برایش پیش آمده، در مجموعْ این ملت دارای یک خلق و خوی و منش و حساسیت و ذوق و احساس شده که هویت این ملت را تشکیل می‌دهد. جای ترجیح در کار نیست. ذوق من فلان رسم را می‌پذیرد و ذوق شما فلان رسم را می‌پذیرد. مثلاً یک ملتی وقتی که می‌خواهند ادای احترام کنند سر خودشان را می‌پوشانند، چنانکه در قدیم میان خودمان معمول بود؛ اگر کسی نشسته بود و شب کلاه سرش بود و یک آدم محترم وارد می‌شد، به علامت احترام برمی‌خاست آن کلاه یا عمامه‌اش را به سرش می‌گذاشت چون سر لخت بودن علامت بی‌ادبی بود. در میان فرنگیها قضیه درست برعکس است. وقتی کسی می‌خواهد وارد اتاق بشود اگر کلاه سرش باشد علامت بی‌احترامی است، کلاهش را برمی‌دارد تا ادای احترام کرده باشد. او می‌گوید ما آن را احترام می‌دانیم و این را بی‌احترامی، این می‌گوید ما این را احترام

می‌دانیم و آن را بی‌احترامی. او می‌گوید رسم ما این است، این می‌گوید رسم ما هم این است.

یک تاجر ایرانی طرفی در اروپا داشت. او به ایران آمده بود و این تاجر وی را خیلی پذیرایی کرده بود؛ روزهای زیادی شام و ناهار داده و این طرف و آن طرف برده بود. تا بعد این تاجر به اروپا رفته بود. او هیچ به او اعتنا نکرده بود. آمده بود در هتل یک دیدنی کرده بود، شاید یک روز هم رفته بود یک ناهاری با او خورده بود. بعد از دو سال او یک سفر دیگر به ایران آمده بود. این هم دیگر به او اعتنا نکرده بود. او خیلی با تعجب از او پرسیده بود که چطور شده آن سفر ما آمدیم تو خیلی از ما احترام کردی، این سفر از ما هیچ احترام نکردی؟ گفت: آخر من آمدم اروپا تو هیچ به من اعتنا نکردی. گفت: بسیار خوب، تو به رسم خودت عمل کردی ما هم به رسم خودمان عمل کردیم. بناست هرکسی به رسم خودش عمل کند. برای شما خوب این است، برای ما هم خوب آن است. تو باید به رسم خودت عمل کنی؛ وقتی من می‌آیم تو از من خیلی پذیرایی کن، وقتی که تو می‌آیی من اصلاً به تو اعتنا نمی‌کنم؛ چون رسم ما این است رسم شما هم آن است. هرکسی به رسم خودش عمل کند.

همین طور ذوقها، ادبیات. هر قومی یک ادبیات مخصوص به خود دارد. یا موسیقی‌ها. هر قومی یک ذوقی در پسند موسیقی‌ها دارد، و ممکن است اینها علل مهم تاریخی داشته باشد. و حتی در طرز تفکرها و ارزیابیها دربارهٔ اشیاء.

بنابراین وقتی که این‌گونه است پس هر ملتی از خودش یک هویتی دارد و طبیعی است که هویت خودش را باید برای خودش حفظ کند؛ همین طوری که حیات شخصی‌اش را خودش باید حفظ کند. اگر کسی به او حمله کند و بخواهد او را بکشد آیا این منطقی نیست که از حیات شخصی خودش دفاع کند؟ چرا. اگر بخواهند بچهٔ او را بربایند و بخواهد دفاع کند آیا منطقی نیست؟ چرا. وقتی هم بخواهند هویت ملی‌اش را از بین ببرند باز هم خودش را دارند از بین می‌برند، باز هم شخصیتش را دارند از بین می‌برند، با شخصش هیچ فرق نمی‌کند. آن مهاجمْ هویتش هرچه می‌خواهد باشد، پیامش هم هرچه می‌خواهد باشد، همین قدر آمده و می‌خواهد من را دگرگون و عوض کند. این درست مثل این است که بخواهد جان من را یا بچهٔ من را بگیرد، چرا؟ زیرا آنچه که من دارم بالاخره مال من است و به دلیل اینکه مال من است و تاریخ در طول چند هزار سال به من داده است برای من محترم و مقدس است و باید من از این دفاع کنم. این طرز تفکر [وجود دارد.]

فطرت، ریشهٔ هویت فردی و اجتماعی انسانی

نقطهٔ مقابل این طرز تفکر آن طرز تفکر دیگر است که می‌گوید خیر، انسانیت در ماورای این علل تاریخی که به انسانها هویت می‌بخشد یک هویت و یک مدل واقعی در متن خلقت دارد که انسان موظف است خودش را براساس آن مدلی که در متن خلقت برایش تعیین شده و کمال و رشد انسانیت در آن است بسازد و اگر برخلاف آن اساس بسازد یا ساخته شده باشد، به هر علتی، وراثت او را ساخته باشد یا محیط اجتماعی و یا علل تاریخی، اگر غلط ساخته باید این را خراب کرد و درستش را ساخت.

آن حرف بر اساس این است که هویت انسانی (هویت فردی انسانی که اسمش «اخلاق» است و هویت اجتماعی انسانی که اسمش جامعه یا اخلاق اجتماعی و یا ساختمان اجتماعی است و اصطلاح خاصی ندارد) بر این پایه است که یک واقعیتی نیست که انسان باید بر اساس آن ساخته شود. اینها اموری نسبی است، هرکسی هرجور ساخته شده بود همان برایش خوب است. دیگر یک خوب و بد واقعی و یک باید و نباید واقعی برای همهٔ انسانها نداریم. این به دلیل آن است که قهراً منکر فطرت است. آنوقت انسان مثل یک نوار خالی است که از نظر این نوار هر چه رویش ضبط شود همان مال خودش در آن ضبط شده، این جز اینکه استعداد ضبط شدن دارد چیز دیگری نیست. انسان هم یک موجودی است که با یک سلسله اعصاب و به گونه‌ای از نظر مادی ساخته شده که همین قدر می‌دانیم که می‌تواند ذوق پیدا کند، می‌تواند فکر پیدا کند، می‌تواند حساسیت پیدا کند، می‌تواند گرایش پیدا کند، اما چگونه؟ در هر محیطی که باشد همان‌گونه. یک آینه‌ای است که می‌تواند بیرون را منعکس کند. اگر آن را مقابل این خیابان قرار بدهی خیابان را منعکس می‌کند. نمی‌شود گفت که اینجا عوضی منعکس کرده. در مقابل خیابان باید هم خیابان را منعکس کند. در یک اتاق هم در مقابل کتابها قرار بدهی کتابها را منعکس می‌کند. او جز اینکه باید یک چیزی را منعکس کند کار دیگری ندارد. انسان هم آمادهٔ پذیرش ساخته شده است. قلم تاریخ، قلم اجتماع، قلم طبیعت، هر رقمی را که بر او ثبت کرد عوضی ثبت نکرده، یعنی نسبتش با هر رقمی علی‌السویه است. این از نظر فردی. از نظر اجتماعی هم همین طور است.

ولی نظریهٔ فطری این حرف را نمی‌زند. می‌گوید مسئله چیز دیگری است. انسان یک موجودی است در رابطه‌اش با متن خلقت، در رسالتش با متن خلقت. در نهادش یک سلسله استعدادها نهفته است که آن استعدادها ملاک تکامل واقعی است. تکامل، نسبی

نیست واقعی است، در او هست. اگر همان استعدادهای درونی او در وی بشکفد آن وقت این موجود به کمال خودش رسیده است. اگر شکفته نشود مسخ شده. آنوقت «مسخ» معنی پیدا می‌کند. من نمی‌فهمم امروزیها که از یک طرف از فطرت نامی نمی‌برند و عملاً قائل به فطرت نیستند و از طرف دیگر مسئلهٔ مسخ انسان یا از خود بیگانگی انسان را مطرح می‌کنند [چگونه آن را توجیه می‌کنند؟] آخر کدام خود؟! این خودی که شما می‌گویید که از آن خودش دارد بیگانه می‌شود کدام خود است؟ آن چیزی که می‌گویید انسان او باید باشد و اگر نبود مسخ شده آن چیست؟

پس این نظریه می‌گوید درست است که انسان آمادهٔ پذیرش افکار گوناگون، اخلاق گوناگون و روشهای عملی گوناگون است اما نسبتش به همهٔ اینها علی‌السویه نیست. یک سلسله افکار هست که اگر بپذیرد همانی است که می‌بایست بپذیرد. یک سلسله افکار را اگر بپذیرد از راه خودش منحرف شده و واقعاً غلط و اشتباه است.

آن نظریه‌ای که می‌گفت نباید به هویتهای ملی دست زده شود و حتی گفته می‌شد اسلام هم نیامده که دستی به ترکیب هویتهای ملی بزند، زیرا این مثل این است که بخواهد خون مردم را بریزد. چرا خون مردم را بی‌جهت بریزد؟! به هویتهای ملی نباید دست بزند. این باید سر جای خودش محفوظ بماند. در ماورای هویتهای ملی یعنی با حفظ هویتهای ملی هر حرفی دارد بیاید حرفش را بزند. گفتیم به آیهٔ **اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا**[1] هم استدلال شده به بیانی که در جلسهٔ پیش عرض کردیم.

جوابش این است: اگر این طور باشد اسلام به اخلاق فردی هم دیگر نباید کار داشته باشد. اگر اسلام به هویتهای فردی و شخصی به نام اخلاق کار نداشته باشد، به هویتهای ملی هم به نام هویتهای اجتماعی کار نداشته باشد آن وقت اسلام یک امری می‌شود در حاشیهٔ زندگی، همان دینی که امروز در دنیای مسیحیت اسمش را دین گذاشته‌اند، یعنی یک امری که کاملاً در حاشیه قرار گرفته و در متن به هیچ چیز کار ندارد، کار قیصر را به قیصر وا می‌گذارد و کار خدا را به خدا، بلکه کار شیطان را هم به شیطان وا می‌گذارد، همهٔ کارها را به دیگران وا می‌گذارد. هفته‌ای یک روز یک کلیسایی هم باید [رفت.] وقتی که انسان احساس نیازی می‌کند که به آنجا برود یک ساعتی هم به کلیسا برود و لااقل

۱. حجرات / ۱۳.

تنوعی برای او باشد؛ در حالی که اسلام دینی است که دم از یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ[۱] می‌زند، دینی که به راه و روش مردم کار دارد، به اخلاق و شخصیت مردم کار دارد، به افکار و عقاید مردم کار دارد، فکر و عقیده عرضه می‌دارد و این‌همه ارزش برای توحید قائل است و این‌همه ضد ارزش برای ضد توحید قائل است: وَیْلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبینَ[۲]. آنقدر برای این تصدیق و تکذیبها ارزش قائل است که اصلاً می‌گوید انسان است و این تصدیق و تکذیبها، اگر این حقایق را تصدیق کند آن وقت به سعادتش می‌رسد، تکذیب کند بکلی از بین رفته است. آنگاه اخلاقی را پیشنهاد می‌کند در جهت هماهنگی با همین معارفِ اعتقاد به مبدأ و معاد و... اصلاً سعادت انسان را در همین معارف می‌داند و می‌خواهد انسان و جامعهٔ انسان این گونه ساخته بشود. البته هرچه که نسبت به این جهت تأثیری ندارد به آن کاری ندارد. نظیر مسائلی از قبیل اینکه آیا انسانها رنگ لباسشان را مثلاً سفید انتخاب کنند یا مشکی یا کرم؟ هرچه بخواهند انتخاب کنند این دیگر تأثیری در این جهت ندارد. غذایی که انسان می‌خواهد بخورد، مثلاً از انواع خورشها این خورش را انتخاب کند یا آن خورش؟ خوب، مزاجها و ذائقه‌ها مختلف است، هرکه هر چه می‌خواهد برای خودش انتخاب کند. خانهٔ خودش را به این سبک انتخاب کند یا به آن سبک. یا در میان علوم، طب را می‌خواهد انتخاب کند یا روان‌شناسی و یا مکانیک را. خیلی چیزها هست که تنوع در آنها هست و واقعاً به ذوق خود انسان وابستگی دارد و اسلام حساسیتی ندارد که این باید باشد که اگر این نباشد هدر رفته‌ایم. ولی ما می‌بینیم دربارهٔ یک سلسله از معارف و یک سلسله از اخلاق و یک سلسله از اعمال حساسیت خارق‌العاده دارد که انسان و جامعهٔ انسان اصلاً این جور ساخته بشود و اگر بر ضد این ساخته شده حتماً باید او را درهم شکست و از نو ساخت. اینجاست که مسئلهٔ مفهوم و معنای حریت عقیده قابل طرح است که خودش یک مسئلهٔ علیحده است. اینجا هم به طور اجمال ایشان طرح کرده‌اند که دیگر ما طرحش نمی‌کنیم چون از بحث خودمان خارج می‌شویم الّا اینکه مطالبی اجمالاً عرض می‌کنیم.

---

۱. آل عمران / ۱۶۴ و جمعه / ۲.
۲. مرسلات / ۱۸.

توضیح بیشتر نظریهٔ فطرت

پس مطابق این نظریه که نظریهٔ فطرت است انسانیت یک طرح و یک الگو و یک برنامه‌ای دارد که انسان و انسانیت اولاً به حسب فطرت خودش به آن سو حرکت می‌کند، با یک نیروی درونی دینامیکی به آن سو تلاش می‌کند. پیامبران آمده‌اند و اسلام آمده است برای اینکه مراقب باشد [که از این مسیر خارج نشود.] در واقع تمام این دستورها مراقبت و کمک کردن به این است که این موجود همان مسیر فطری و طبیعی خودش را طی کند. نظیر همان حرفی است که سقراط گفته و یک مقدار هم شبیه حرفی است که مارکس گفته است. سقراط جملهٔ عالی معروفی دارد. او تقریباً قائل به فطرت بود، لذا می‌گویند روش سقراط به روش پیغمبران خیلی شبیه است. او در باب علم هم معتقد بود که ریشهٔ علوم در فطرت انسان است و لهذا روش تعلیمش روش استفهامی بود، می‌گفت من جواب را از درون خود سؤال کننده و متعلم بیرون می‌کشم. و لذا روش تحلیل را پیش گرفته بود یعنی یک مسئله که برای طرف مجهول بود این را می‌شکافت و به اجزایش تحلیل می‌کرد، هر جزء را به اجزای اولیه‌اش تحلیل می‌کرد، باز آن را به اجزای اولیه‌اش تحلیل می‌کرد و به آن اجزای نهایی که می‌رسید به بدیهیات منتهی می‌شد. بعد آن را سؤال می‌کرد، چون بدیهی بود او جواب درست می‌داد. یک پله که او را بالا می‌آورد، سؤال دوم را از او می‌کرد. تخصصش فقط این بود که می‌دانست چگونه این را به آن عناصر اولیهٔ فکر برساند و از آنجا دستش را بگیرد و او را با پای خودش بالا بیاورد. بعد سؤال سوم را مطرح می‌کرد، از خودش جواب می‌گرفت. بعد سؤال چهارم و پنجم را و از خودش جواب می‌گرفت. طرف یک وقت متوجه می‌شد که به مدعای سقراط اعتراف کرده بدون آنکه سقراط حرفی را بر او تحمیل کرده باشد. سقراط می‌گفت که من همان روش مادرم را دارم. مادرش ماما بوده. می‌گفت ماما که بچه را نمی‌زایاند، طبیعت مادر است که بچه را می‌زایاند. ولی به ماما احتیاج است، ماما مراقبت می‌کند که این بچه مثلاً کج نیفتد. کار او کمک دادن به طبیعت است؛ همچنان که طبیب هم خدمتگزار طبیعت است.

این است که حکما گفته‌اند: اَلنَّبِیُّ خادِمُ الْعَقْلِ کَما اَنَّ الطَّبیبَ خادِمُ الْجِسْمِ. مقصود از خدمتگزاری این نیست که فقط جسم را تیمار می‌کند؛ مقصود این است که طبیب خدمتگزار بدن است، به این معنی که خودش را به قوانین بدن تطبیق می‌دهد؛ یعنی بدن از خودش قوانین و اصولی دارد، طبیب قوانین را کشف می‌کند، به اصطلاح امروز مکانیزم بدن را کشف می‌کند؛ ساختمان بدن، قانون حرکات بدن، وظایف الاعضا را کشف می‌کند،

مانعها و مُخلها را به نام بیماریها کشف می‌کند، بیماری‌زداها را هم کشف می‌کند؛ براساس آنچه کشف کرده است می‌آید خودش را به ساختمان بدن مریض تطبیق می‌دهد، از این جهت معالجه می‌کند. اینکه می‌گویند پیغمبران خادم عقل یعنی خادم روح هستند (اَلنَّبِیُّ خادِمُ الرّوحِ) نه فقط این است که مثل یک نوکرِ روح باید روح را نوازش بدهد. مقصود این است که پیغمبران بر اساس یک شناخت الهی از روح و از باطن و از معنا و از آن لُبّ و حقیقت انسان آمده‌اند و خودشان را بر قوانینی که حاکم بر روح انسان است تطبیق داده‌اند و در خدمت روح انسانند یعنی در خدمت آن قوانین‌اند، یعنی کوشش می‌کنند که آن قوانینْ درست اجرا شود، مثل همان ماما که مراقب است که نوزاد راه خودش را درست طی کند.

روی این حساب، جامعهٔ انسانیت هم درست مثل همان زن حامله است. تدریجاً موعدش خواهد رسید و در موقع خودش هم وضع حمل خواهد کرد، پیامبران آمده‌اند که مراقبش باشند و به او کمک کنند، در مقام تشبیه مثلاً سقط جنین نکند، بچه را زودتر از موقع و ناقص به دنیا نیاورد.

این است که می‌گوییم این حرف سقراط خیلی منطبق می‌شود [بر جامعه.] کما اینکه خود مارکس هم [شبیه این سخن را گفته است،] منتها او به صورت دیگری می‌گوید، نه براساس فطرت انسانی، بلکه براساس تکامل جبری ابزار تولید. او موتور محرّک را ابزار تولید می‌داند و معتقد است که ابزار تولید به یک درجهٔ از تکامل که برسد خود به خود وضع را عوض می‌کند و وضع جدیدی به وجود می‌آورد. لذا او هم می‌گوید که انسان چه بخواهد و چه نخواهد این کار خواهد شد. همین تعبیر «زائو» را که سقراط به کار برده مارکس هم به کار می‌برد؛ می‌گوید انسانها فقط این قدر می‌توانند دخالت کنند که درد این زایمان را تخفیف بدهند. مقصودش این است که مثلاً جامعه‌ای که به دورهٔ سوسیالیستی رسیده و به مرحله‌ای می‌رسد که باید از این دوره منتقل شود، این [حادثه] خواه ناخواه رخ می‌دهد. نقش انسانها این است که اگر جلو بیفتند و تبلیغ و کار کنند و اذهان را آماده کنند، مثل یک زایمان بی‌دردْ جامعه خودش متحول می‌شود، این بچه به دنیا می‌آید با درد کم یا بی‌درد. ولی اگر انسانها مداخله نکنند، افرادی نباشند که بخواهند مداخله کرده باشند، باز هم بالاخره این زایمان رخ می‌دهد اما خیلی دردناک و بعد از چند روز که این زائوی بدبخت به قول قدیمیها روی خشت باید بنشیند و پدرش دربیاید تا این زایمان رخ بدهد، که مقصود آن کشتارهای خونین و خرابیهایی است که رخ می‌دهد تا بالاخره جامعه به دورهٔ بعد منتقل شود.

اما از نظر مارکس این یک جریان طبیعی به آن معنا که سقراط می‌گفت و به آن معنا که انبیا می‌گویند نیست که مثل یک موجود زنده از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر قدم می‌گذارد بلکه جبر ماشین است که این کار را می‌کند.

تفاوت نظریهٔ مارکس و نظریهٔ فطرت دربارهٔ هویت جامعه

برای اینکه فرق ایندو روشن بشود توضیحی لازم است. قبلاً عرض کردم که یک نظریه اصلاً ساختمان جامعه را ساختمان ماشینی می‌داند که قطعات در واقع از یکدیگر جدا هستند یعنی متحد نیستند ولی به همدیگر وابسته هستند. شما سپر ماشین را که بگیرید حرکت بدهید همهٔ ماشین حرکت می‌کند. یا سپر حرکت نمی‌کند و یا اگر حرکت کرد همهٔ ماشین حرکت می‌کند. آنها می‌گویند جامعه حکم یک ماشین را دارد. اجزاء جامعه گاهی پیش‌افتادگی و پس‌افتادگی پیدا می‌کند. اول یک وضع هماهنگی دارد. بعد یک قسمت از قسمتهای جامعه پیش می‌افتد، که از نظر اینها آن قسمتی که اصل است و پیش می‌افتد اقتصاد است. در نتیجه تعادل جامعه بهم می‌خورد. آن قسمتهای دیگر همان وضع سابق خودشان را دارند، این قسمت پیش می‌افتد، بعد یک کشمکشی رخ می‌دهد. آن قسمتها می‌خواهند بمانند، این قسمت می‌خواهد جلو برود. مثل یک اندامی که نیمی از آن زنده باشد بخواهد جلو برود، نیم دیگر فلج یا نیمه‌فلج باشد و باید آن را بکشند. یک پا دارد راست حرکت می‌کند، یک پای دیگر را به زور باید کشید و برد. کشمکش رخ می‌دهد ولی بالاخره آن اندام ضعیف مجبور است که خودش را تطبیق بدهد به آن اندامی که قویتر است.

پس این گونه است که نیمی از جامعه جلو می‌افتد نیم دیگر عقب می‌افتد که از نظر اینها آن که جلو می‌افتد زیربناست و آن که عقب می‌افتد روبناست. بعد جنگ زیربنا و روبنا رخ می‌دهد و روبنا چاره‌ای ندارد که آخرش خودش را به زیربنا تطبیق بدهد.

ولی مطابق نظریهٔ فطری چنین نیست، جامعه به تمام وجودش مثل یک نهال است. این نهال گلابی که به زمین کرده‌اند، به تمام وجودش دارد به سوی درخت گلابی شدن حرکت می‌کند. نمی‌گوییم دچار آفت نمی‌شود، ممکن است دچار آفت‌زدگی بشود یک سال هم رشد نکند، ممکن است یک شاخه‌اش بشکند، ممکن است وضع دیگری پیش بیاید ولی مسیر طبیعی همهٔ این «کل» به عنوان یک موجود زنده به طرف آن کمال نهایی خودش است.

این است که طبق نظریهٔ فطرت اصلاً انسانیت به سوی هویت واحد حرکت می‌کند و یک هویت ایده‌آل واحدی دارد که در عمق فطرتش است و دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همهٔ هویتها را در آن شکل قرار بدهد. آیهٔ هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکونَ[1] معنایش این است. همچنین آیهٔ وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ[2]. همین طور آیهٔ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ[3]، یا آیهٔ مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکافِرینَ[4]. به مردم خطاب می‌کند می‌گوید شما منّت به سر اسلام نگذارید، شما با خود خیال کرده‌اید که ما هستیم که پرچم اسلام را به دوش گرفته‌ایم و چنین و چنان می‌کنیم. این یک کارِ شدنی است، اگر شما نکنید قومی دیگر این کار را خواهند کرد.

از آن تفاوت که صرف‌نظر کنیم، با این جبر تاریخی که این آقایان می‌گویند منطبق می‌شود یعنی می‌خواهد بگوید که یک کار شدنی است. مثل اینکه اینها می‌گویند که قهرمانها نقش درجهٔ دوم را دارند نه درجهٔ اول. می‌خواهند بگویند که حادثه به حسب طبیعت اجتماع باید رخ بدهد، قهرمان نقش درجهٔ اول را ندارد. نه این است که قهرمان حادثهٔ تکاملی اجتماعی را آفریده، بلکه این حادثه به هرحال رخ دادنی است. منتها این قهرمان اگر وجود پیدا کند حادثه را جلو می‌اندازد، اگر هم وجود پیدا نکند بعد یک قهرمان دیگری پیدا خواهد شد، که ما قبلاً تشبیه می‌کردیم به یک آب زیرزمینی که از زیرِ زمین فشار می‌آورد که از یک جا بیرون بیاید. اگر یک جا زمین فاصله‌اش با آن خزانه‌های زیرزمینی کم باشد از آنجا منفجر می‌شود. حالا اگر اینجا هم نباشد باز از یک جای دیگر که فاصله‌اش کمی بیشتر است بیرون می‌آید. بالاخره بیرون می‌آید و در آنجا نخواهد ماند. این آیه هم این مطلب را می‌گوید. مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکافِرینَ.

ما در **خدمات متقابل اسلام و ایران** گفته‌ایم که اصلاً اسلام همیشه در مقابل مسلمین تعزّز به خرج داده، همیشه گفته که شما به این احتیاج دارید این به شما احتیاج

---

۱. توبه / ۳۳.
۲. انبیاء / ۱۰۵.
۳. اعراف / ۱۲۸.
۴. مائده / ۵۴.

ندارد، این نیازِ انسانیت است، این حامل و افرادِ خودش را پیدا می‌کند، شما خودتان را به این تطبیق بدهید اگر سعادت خود را می‌خواهید، شما نجات‌دهندهٔ اسلام نیستید اسلام نجات‌دهندهٔ شماست.

این حرفی هم که اقبال در این زمینه گفته حرف خیلی خوبی است کـه از او نـقل می‌کنند. می‌گوید من تاریخ چهارده قرن اسلام را مطالعه کردم، در تمام این چهارده قرن هیچ وقت مسلمین اسلام را نجات نداده‌اند، همیشه اسلام مسلمین را نجات داده؛ و حرف خیلی حسابی هم هست.

یا آیهٔ دیگری که در سـورهٔ **اَلَّذینَ کَفَروا** است: **وَ اِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُـمْ ثُمَّ لایَکونوا اَمْثالَکُمْ**[1] اگر شما پشت کنید، بجای شما قوم دیگری را خواهد آورد، آن وقت این ضعفی را هم که شما الآن دارید آنها نخواهند داشت.

جامعهٔ واحد انسانی

پس این امر بر اساس یک چنین فلسفه‌ای است و آن فلسفه را مـا از یک نـظر فـلسفهٔ فطرت می‌نامیم، از یک نظر دیگر فلسفهٔ حق‌گرایی انسان، که این همه در قرآن مسئلهٔ حق و مسئلهٔ باطل مطرح است و حق یک واقعیت است. [انسـان][2] در عـمق فـطرت خودش حق‌طلب و حق‌گراست و انحرافاتش به باطل به تعبیر **تفسیر المـیزان** از قـبیل خطای در تطبیق است یعنی انسان هـیچ‌وقت ایـن فـطرتش بـاطل نـمی‌شود. فـطرت حق‌گرایی در نوع انسان همیشه هست، به ندرت افرادی هستند که فطرتهایشان مسـخ می‌شود. اگر شما در یک زمان می‌بینید که [انسان] از حق دوری جسته است، باز به نام حق از حق دوری می‌جوید یعنی خطای در تطبیق است. اگر دنبال باطل می‌رود باز همان فطرت حق‌گرایی او را به دنبال باطل ـ که خیال می‌کند حق این است ـ می‌کشاند. و این خطاها برای همیشه در انسان باقی نمی‌ماند، موقت است و انسان بالاخره به حق واقعی خودش و به کمال واقعی خودش می‌رسد و این فطرت انسان است که انسانیت را به سوی یک وحدت و یک تشابه می‌برد، اختلافها تدریجاً در آینده کمتر می‌شود و انسانِ آینده هرچه بیشتر به فکرش و به عقیده‌اش و به اخلاقش و به معنویت خودش وابسته می‌شود

۱. محمد / ۳۸.
۲. [افتادگی از نوار است.]

و همان چیزی که اسمش را «جامعهٔ واحد انسانی» می‌گذاریم در آینده به وجود خواهد آمد و اصلاً اسلام هم جز [این] نیست، یعنی برنامه‌ای که در نهایت امر این را می‌خواهد به وجود بیاورد.

پس این مسئله که هویتهای ملی در ذات خود تقدّس دارند و به اینها نباید دست زد و حتی اسلام هم به اینها کار ندارد، حرف درستی نیست.

احتمالات دربارهٔ آیهٔ سورهٔ حجرات

جملهٔ **اِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ**[1] را به حسب احتمال اوّلی سه نوع می‌شود ترجمه و معنی کرد. یکی اینکه بگوییم آیه می‌گوید ای مردم ما همهٔ شما را از یک پدر و مادر یعنی از یک زوجْ انسان آفریدیم. مقصود این است که همهٔ نسبها به یک پدر و مادر منتهی می‌شود، که آن وقت مقدمه‌ای است برای آن مسئلهٔ بعد که تفاخر به نسب اصلاً بی‌اساس است. اگر انسانها در اجداد اوّلی به افراد متعددی می‌پیوستند جای این حرفها بود، ولی پدربزرگ و مادربزرگ همه یک نفر است، پس دیگر جای این «من» «من»ها که نژاد ما چنین نژاد شما چنین، نیست. این احتمال البته از همه قویتر است.

احتمال دوم که [از نظر قوّت] بعد از این احتمال و نزدیک به آن است ولی البته به این حد قوی نیست این است که «**اِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ**» یعنی همهٔ شما را از مردی و زنی آفریدیم، یعنی کأنه می‌گوید که هر انسانی جز این نیست که یک مرد در وجودش دخالت داشته و یک زن. در این جهت همه علی‌السویه هستند. آیا کسی می‌تواند ادعا کند که من از دیگری اشرفم، چرا؟ زیرا من به جای یک مادر ده تا مادر دارم، یا به جای یک پدر ده تا پدر دارم؛ تو یک پدر داری من ده تا پدر دارم؟ جای این حرفها نیست. هر کدامتان یک پدر و یک مادر که بیشتر ندارید، پس چه فرقی میان شما هست؟ البته این احتمال از نظر معنا به قسمتهای بعد که می‌خواهد نفی تفاخر کند می‌خورد که انتساب به پدر [و مادر موجب تفاخر نیست.]

آن اوّلی معنایش انتساب به جدّ اعلیٰ است که از جدّ اعلیٰ همه‌تان به یک نفر منتهی می‌شوید پس [افتخار به] انتساب به جدّ اعلیٰ بی‌معنی است. دومی می‌گوید افتخار به انتساب به پدر و مادر [بی‌معنی است] چون هر کسی یک پدر و یک مادر بیشتر ندارد؛

---

١. حجرات / ١٣.

نظیر این حرف که می‌گوییم این مال دنیا چه ارزشی دارد، آخرش هرکسی، ثروتمند و درویش، یک کفن که از این دنیا بیشتر نمی‌برد. اینجا هم می‌خواهد بگوید هر کسی که به این دنیا آمده از یک پدر و مادر که بیشتر به دنیا نیامده، این‌همه اسم پدر و مادرهایتان را چرا می‌برید؟

این دو احتمال را مفسرین داده‌اند. در درجهٔ اول احتمال اول، در درجهٔ دوم احتمال دوم.

یک احتمالی که کمتر در کتب تفسیر دیده می‌شود و خیلی بعید هم هست، این است که مِنْ در «مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ» مِن نَشویّه نباشد مِن بیانیّه باشد، یعنی این آیه نمی‌خواهد بگوید که ما شما را از مردی و زنی آفریدیم، می‌گوید همهٔ شما را ما آفریدیم چه مرد شما و چه زن شما؛ یعنی ای زنان و ای مردان! همهٔ شما را ما آفریدیم. البته مطلب، مطلب درستی است ولی بعید است، از این جهت که با مضمون این آیه خیلی تناسب ندارد. مثلاً اگر این شبهه در میان بود که بگویند بعضی انسانها را خدا آفریده بعضی انسانها را خدا نیافریده بلکه ملائکه آفریده‌اند یا بگویند مردها را خدا آفریده زنها را خدا نیافریده، می‌گفتیم این آیه دارد آن را نفی می‌کند؛ در صورتی که چنین فکری نبوده. پس در پاسخ به این احتمال که معنی آیه این باشد که همهٔ شما را چه مرد و چه زن ما آفریدیم، گفته شده که در مقابلش یک فکری نبوده که آن فکر نفی شده باشد.

احتمال چهارم ـ که استفادهٔ اصالت ملیتها روی احتمال چهارم است ـ این است که «مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ» را به جای «ذَكَراً وَ اُنْثىٰ» بگیریم، بگوییم آیه این را می‌گوید: ای مردم! ما شما را دوگونه آفریدیم: مرد و زن. اگر گفته بود: «اِنّا خَلَقْناكُمْ ذَكَراً وَ اُنْثىٰ وَ جَعَلْناكُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ» ما شما را دو جنس آفریدیم و ما شما را شَعب شَعب و قبیله قبیله قرار دادیم، یعنی ما این کار را کردیم [و] این بر اساس یک حکمتی است. مثلاً ما شما را دو جنس آفریدیم ولی این دو جنس بودن برای این نیست که یک جنس به جنس دیگر افتخار کند، مرد بگوید من مرد آفریده شده‌ام پس اشرفم و زن بگوید چون زن آفریده شده‌ام اشرفم. این روی یک حکمت دیگری است که چون توالد و تناسل باید واقع بشود و حکمت اقتضا کرده که زندگی خانوادگی وجود داشته باشد شما را دو جنس آفریدیم.

این مطلبی است که فی‌حد ذاته اگر به این عبارت گفته شده بود معنایش این بود اما فرض این است که با این عبارت گفته نشده؛ آیه که نگفته: اِنّا خَلَقْناكُمْ ذَكَراً وَ اُنْثىٰ، آیه می‌گوید: اِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثىٰ. این نظیر حرفی می‌شود که روضه‌خوانها گاهی بالای

منبر می‌گویند. وقتی می‌خواهند یک روضه‌ای بخوانند و زبان حال بگویند، چون چیزی را از زبان حضرت اباعبدالله می‌گویند که خود ایشان نگفته‌اند، می‌گویند که «جا داشت که حضرت بفرماید چنین». یک منبری بالای منبر تا گفت «جا داشت که بفرماید» آقایی نشسته بود گفت اگر جا داشت می‌گفت، پس وقتی نگفته معلوم می‌شود جا نداشته، فضولی نکن بیا پایین (خندهٔ استاد و حضار). چون خودشان نگفته‌اند جا نداشته که بگویند و الّا خودشان می‌گفتند، پس تو هم فضولی نکن. حالا آیه اگر این جور گفته بود معنایش این می‌شد. مثل این است که بگوییم جا داشت که آیه چنین بفرماید: «اِنّا خَلَقْناکُمْ ذَکَراً وَ اُنْثیٰ» اما آیه که این جور نگفته. آیه می‌گوید: **اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ**.

بعلاوه گفتیم که این معنا با فلسفهٔ تعالیم اسلامی اساساً جور در نمی‌آید یعنی اگر ما مطلب را به این شکل بپذیریم باید اسلام را آنچنان بپذیریم که مسیحیتْ امروز دین را می‌پذیرد یعنی یک امری در حاشیهٔ زندگی که نه به اصول افکار و عقاید مردم کار دارد و نه به اصول منش و اخلاق و روحیهٔ مردم و قهراً نه به اصول راه و رفتار مردم. آنوقت حریت فکر و عقیده هم همان معنایی می‌شود که امروز فرنگیها می‌گویند که خود دین هم می‌گوید هرکسی هر فکری می‌خواهد داشته باشد همان خوب است، هرکسی هر شخصیت اخلاقی می‌خواهد داشته باشد همان خوب است، هرکسی هر راهی در زندگی می‌خواهد انتخاب کند همان خوب است، فقط مزاحم دیگران نباش. الآن اغلب این فلسفه‌های اجتماعی [می‌گویند] تو هر فکری می‌خواهی داشته باش همان برای تو خوب است، هر شخصیت اخلاقی می‌خواهی داشته باش همان برایت خوب است، هر عملی هم می‌خواهی داشته باشی برایت خوب است، فقط یک قید بیشتر نداری؛ تو آزادی (واقعاً و طبیعتاً) در هر فکری، در هر خُلقی، در هر عملی مگر در آن چیزی که آزادی دیگری را محدود کند. این را یک فکر خیلی مترقی حساب می‌کنند و می‌گویند اعلامیهٔ حقوق بشر چنین گفته است، در صورتی که یکی از چرندترین حرفهای دنیا همین حرف است. این معنایش بیهودگی انسان است، پوچ بودن انسان است، فطرت نداشتن انسان است، برنامهٔ واقعی و تکوینی نداشتن انسان است. اصلاً معنایش انسان نبودن انسان است، معیار نداشتن انسان است، چون انسانیت به همان فکر و عقیده‌اش است، به آن خلق و خوی‌اش است، به آن راه و روشش است. اینکه «تو هرچه که می‌خواهی باشی باش، فقط مزاحم دیگران نباش» یعنی انسانیت هیچ؛ هرکه هر چه شد و هر چه فکر کرد همان خوب است، هرکه هر جور بود و به اصطلاح هر بودنی داشت همان خوب است، هر راهی

هم رفت همان خوب است، فقط مزاحم دیگران نباشد. چقدر فرق می‌کند [با نظریهٔ فطرت!]

مسئلهٔ اکثریت آراء

اینجاست که در باب فلسفهٔ اجتماعی، این مسئله که آیا واقعاً مسئلهٔ اکثریت آراء چه تکلیفی پیدا می‌کند ـ که این هم در همین کتاب طرح شده ـ مطرح می‌شود. مسئلهٔ اکثریت یک وقت هست برای رسیدن به حق است، در این صورت هیچ ملاک نیست و اکثریت هیچ ارزشی ندارد. و چقدر در اسلام روی این قضیه تکیه شده و حتی بلکه به اکثریت بی‌اعتنایی شده که اکثریت را هرگز معیار حق و حقیقت نمی‌شود قرار داد. در اسلام هرگز اکثریت به عنوان معیار یک حق و یک حقیقت شناخته نشده، حالا می‌خواهد این بندگان آزادی و دمکراسی به مفهوم [غربی آن][1] خوششان بیاید می‌خواهد خوششان نیاید. بله، اکثریت گاهی نه به عنوان کشف حقیقت، بلکه به عنوان قطع اختلاف [به کار می‌آید، به عنوان] یک امری که به اختلافات فیصله می‌دهد، یعنی در جایی که حق مجهول است. نظیر استخاره است برای انسان، که وقتی انسان مردد می‌ماند و هیچ راهی ندارد این را انتخاب کند یا آن را، استخاره می‌کند. بالاخره هرچه هست استخاره یک طرف را برایش تعیین می‌کند. یا مثل قرعه است. گاهی کار به جایی می‌رسد که اصلاً راهی برای کشف حقیقت نیست. قرعه راه کشف حقیقت نیست اما فیصله‌دهنده به مطلب است. مثلاً چند نفر مالی را دارند و می‌خواهند تقسیم کنند، بعد چند قسمتش می‌کنند، حالا این قسمت مال این باشد یا آن، راهی ندارند غیر از اینکه قرعه بکشند. در اسلام هم گفته‌اند: اَلْقُرْعَةُ لِکُلِّ اَمْرٍ مُشْکِلٍ، یا: اَلْقُرْعَةُ لِکُلِّ اَمْرٍ مُشْتَبِهٍ. اما نه اینکه معنایش این است که قرعه خودش حقیقت را برای انسان کشف می‌کند.

در برخی موارد هم هست که چند نفر می‌نشینند با همدیگر سخن می‌گویند، منطق را به کار می‌برند، این دلایلش را می‌گوید آن هم دلایلش را می‌گوید، افرادی هستند حقیقت‌جو، اگر توانستند همدیگر را قانع کنند بسیار خوب، ولی وقتی که نتوانستند یکدیگر را قانع کنند نباید بایستند، بالاخره یک طرف را باید انتخاب کنند و یکی از این دو رأیی که در اینجا هست باید انتخاب بشود و دیگران باید [تابع باشند.] یک راهش این است که

۱. [این کلمه در نوار نامفهوم بود.]

ببینیم اکثریت کدام طرف را گرفتند و اقلیت کدام طرف را.

بنابراین از نظر اسلام مسئلهٔ حق و حقیقت مطرح است و حق یک امری است ماورای آراء و ارادهٔ افراد، و تمام کوششها برای کشف حق و حقیقت باید بشود. حقِ در فکر، حق در تفکر. انسان چگونه تفکری باید داشته باشد؟ جهان‌بینی‌اش چه باید باشد؟ اینکه «هر که هر چه فکر کرد برای خودش محترم است» درست نیست؛ [حق و حقیقت] یک چیزی است که برای انسان محترم است. پس جهان‌بینی چگونه باید باشد، منش چگونه باید باشد، جامعه چگونه باید باشد؟ اگر در یک امر جزئی هم نتوانستند [به حقیقت] برسند آن یک مسئلهٔ دیگری است که تکلیف عملی چه می‌شود[۱]. مثل آنچه که در مورد مجتهدها به ما می‌گویند که شما باید واقع‌گرا باشید، باید ببینید حکم واقعی چیست. ولی شما دسترسی ندارید جز اینکه آن عالمترین و عادلترین افراد در زمان خودتان را پیدا کنید [و از او در احکام عملی تقلید نمایید.] این بالاخره نزدیکترین راه است، حالا که حقیقت را خودتان مستقیماً نمی‌توانید پیدا کنید. آن مجتهد نیز کوششهای خودش را به کار می‌برد، در یک جا هم هست که درمی‌ماند، بعد به اصول عملیه متمسک می‌شود: اصل برائت، استصحاب، احتیاط و... خود آن اصول هم که کشف واقع نمی‌کند، ولی رفع تردید از انسان می‌کند.

بحث ما دربارهٔ جامعه، آن مقداری که باید بحث کنیم تمام شد، بعد وارد بحث تاریخ می‌شویم، چون گفتیم ما دو بحث داریم. تا تکلیف ما دربارهٔ جامعه مشخص نشود راجع به تاریخ نمی‌توانیم بحث کنیم و دلیل آن را نیز گفتیم، از جلسهٔ آینده بحث تاریخ و تحولات تاریخ را ـ که جوهر اصلی بحث ما آن است ـ پیش می‌کشیم.

□

ـ در ضمن فرمایشاتتان راجع به فطرت، من این طور استنباط کردم که تعبیر به «استعداد» فرمودید، آیا کلاً می‌شود همهٔ آیات قرآن و سایر مدارک را با استعداد تطبیق داد و از تقدم رتبه‌ای برای انسان سخنی نگفت و آن را صرف استعداد بگیریم؛ یعنی برای انسان دو نشئه باشد که تقدم زمانی هم نداشته باشند؟

---

۱. البته در اسلام راجع به اصول معارف گفته‌اند که اگر در پیدا کردن حقیقت درماندید، به کتاب خدا مراجعه می‌کنید، به پیغمبر مراجعه می‌کنید، به ولیّ امر مراجعه می‌کنید.

استاد: دو نشئه اشکال ندارد و با آنچه که ما «بالفطره» می‌گوییم (این استعدادی که ما می‌گوییم) منافات ندارد. این که ما می‌گوییم «استعداد» معنایش این نیست که انسان در وقتی هم که جنین است یا حتی در وقتی که از مادر متولد می‌شود یک سلسله دانشهای بالفطره یا گرایشهای بالفطرهٔ بالفعل دارد که الآن چیزی از دنیا نمی‌داند ولی چند مطلب را کاملاً می‌داند، یعنی اکنون در ذهنش اینها را بالفعل می‌داند. الآن در درون خودش یک خواسته‌هایی مثلاً خواستهٔ اخلاقی یا مذهبی مانند میل به عبادت و پرستش آنچنان که در یک آدم بزرگسال این میل و گرایش هست بالفعل هست. مقصود این است که این جور بالفعل نیست ولی هستهٔ اینها در او هست و این هسته خود به خود رشد می‌کند. و لهذا آیات فطرت مثلاً با آیهٔ **وَ اللهُ اَخْرَجَکُمْ مِنْ بُطونِ اُمَّهاتِکُمْ لاتَعْلَمونَ شَیْئاً وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرونَ**[1] منافات ندارد.

ـ باز می‌شود آیه را روی میزانهایی که خودش قرار داده (سمع و بصر و...) توجیه کرد، یعنی ادراکهایی که از این راهها برایتان حاصل می‌شود و شما کسب می‌کنید.

استاد: آیه که می‌گوید: **لا تَعْلَمونَ شَیْئاً**... چیزی نمی‌دانستید و برای شما سمع و بصر و فؤاد ـ که فطرت هم در فؤاد است ـ قرار داد **لَعَلَّکُمْ تَشْکُرون**، یعنی بعد علم برای شما از این طرق سمع و بصر که طرق حسی است و فؤاد که بیشتر به همان فطرت نظر دارد و ممکن است به عقل نظر داشته باشد [پیدا می‌شود.]

ـ به عقل نظر داشته باشد، یعنی **لا تَعْلَمونَ شَیْئاً** از چیزهایی که می‌توانید به این وسایل [کسب کنید.] چون در آن صورت آن آیهٔ شریفه‌ای که می‌فرماید: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ... [قابل توجیه نیست.]

استاد: آن آیه که هیچ دلالت ندارد. اگر مسئلهٔ روایات مطرح باشد آن جهت را هم آقای طباطبایی خوب توجیه کرده‌اند که مسئلهٔ تقدم زمانی مطرح نیست، همان طور که

۱. نحل / ۷۸.

شما می‌گویید مسئلهٔ تقدم رتبی مطرح است. مسئلهٔ تقدم رتبی با آنچه که ما می‌گوییم منافات ندارد. اما آیهٔ: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی ٰادَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ[1]. آیه می‌گوید: مِنْ بَنی ٰادَمَ. مسئلهٔ آدم را که طرح نمی‌کند، بنی آدم را طرح کرده. بعد می‌گوید: ذُرِّیَّتَهُمْ ذُرّیّهٔ بنی‌آدم را نه ذرّیهٔ آدم را. بعد: وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ. خود آیه با آن طرز بیان معروفی که می‌گویند، خیلی متفاوت است.

ـ یک مسئله هم فرمودید در مورد فطرت‌گرایی انسان که انسان همیشه فطرت‌گراست و اگر رو به باطل می‌کند به خاطر خطای در تشخیص مصداق است.

استاد: گفتیم یا احیاناً در افراد استثنایی به یک حالت مسخ‌شده‌ای در می‌آید.

ـ من می‌خواهم بگویم که اگر این طور باشد آیا این امر نفی اختیار نمی‌کند؟ یعنی آدمی که رو به ظلم می‌کند تشخیص می‌دهد که ظلم است یعنی این جور نیست که واقعاً این ظلم را حقیقت یا عدل بداند و اشتباهاً به سمتش برود.

استاد: آنچه ما عرض کردیم نه مقصود این است که هیچ وقت انسان علیه فطرت خودش آگاهانه قیام نمی‌کند، بلکه مقصود این است که حکم فطرت در انسان باطل نمی‌شود. مقصود از «باطل نمی‌شود» این است که در همان ظالم هم باز فطرتش الآن به او می‌گوید ظلم نکن. حرف ما این است که این طور نیست که فطرت باطل می‌شود و یک‌جانبه رأی صادر می‌کند. نمی‌خواهیم بگوییم آن که ظلم می‌کند باز [کارش] خطای در تطبیق است. مقصود این است که انسان خیال می‌کند که در بعضی افراد فطرت انسانی وجود دارد، در بعضی افراد دیگر اصلاً وجود ندارد و بکلی از بین رفته است. جواب این است که فطرت در همان موارد هم ضایع نشده و در بسیاری از موارد ـ نه کل موارد ـ خود آن فطرت هم خطای در تطبیق است؛ یعنی گاهی انسان با اینکه دنبال باطل می‌رود

۱. اعراف / ۱۷۲.

دنبال فطرتش می‌رود ولی اشتباه کرده، مثل دنبال ادیان باطله رفتن. شما می‌بینید که اکثریت مردم واقعاً با یک گرایش طبیعی دنبال یک دین و مذهب را گرفته‌اند، حتی [فردی] دنبال بت‌پرستی را گرفته است. این [نظریه] می‌خواهد بگوید که این هم باز همان فطرتش است، منتها فطرت که این فرد را دنبال حقیقت می‌دواند، او خیال می‌کند که حقیقت همین است. این را فقط از این جهت عرض کردیم که اگر انسان می‌بیند که اکثریت مردم یا از نظر عقاید یا از نظر اخلاق یا از نظر رفتار برخلاف فطرت عمل می‌کنند، این را نباید دلیل بگیرد که حکم فطرت باطل شده. گاهی حکم فطرت هست و انسان حرف‌شنوی نمی‌کند؛ یعنی وجدانش یک جور حکم می‌کند، عملاً برخلاف وجدانش [رفتار می‌کند.] و گاهی دنبال فطرت می‌رود ولی به اشتباه، مثل همانهایی که دنبال ادیان باطله می‌روند. مقصود ما فقط این مقدار بود و اگر بیان من هم نارسا بود مقصود من این بود.

ـ اگر تفسیر **اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ** این طور بیان بشود که چون ما شما را از یک جد یعنی آدم و حوا آفریدیم پس وسیلهٔ تفاخری ندارید، تلویحاً مبیّن این است که اختلاف در منشأ می‌تواند عامل تفاخر باشد. بنابراین آنجا که شیطان به خدا خطاب می‌کند که من از آتش آفریده شدم...

استاد: نه، دلالت نمی‌کند. معنایش این است که پس آنچه که شما به آن تمسک می‌کنید اساس ندارد. کأنه این جور است که اگر ما فرض هم بکنیم که نسب یعنی نژاد می‌تواند منشأ تفاخر باشد اختلاف نژادی در کار نیست. مبنای استدلال طرف را می‌زند نه اینکه آن استدلال را تأیید می‌کند.

ـ آیا آیهٔ **اَلرِّجالُ قَوّامونَ عَلَی النِّساءِ** دلیلی بر تفاخر مرد به زن نیست؟

استاد: این را ما در کتاب **نظام حقوق زن در اسلام** ذکر کرده‌ایم. این طور نیست، چون عبارت آیه دارد که: **بِما فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ وَ بِما اَنْفَقوا مِنْ اَمْوالِهِمْ**[1]. نمی‌گوید: بما فَضَّلَ اللهُ الرِّجالَ عَلَی النِّساءِ، می‌گوید: **بِما فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ** که در مجموع،

۱. نساء / ۳۴.

یعنی به موجب مجموع مزایایی که دو طرف دارند، مرد به حسب خلقت برای حکومت در خانواده ساخته شده نه زن.

□

امشب قرار است که یک آقای آمریکایی به اینجا بیاید. یک آقایی تلفن کرد، گفت من با یک آمریکایی راجع به اسلام خیلی بحث کردم و او را متمایل کردم، فقط چند تا سؤال دارد و گفته اگر آن سؤالهایم حل بشود من مسلمان می‌شوم و من می‌خواهم او را پیش شما بیاورم. گفت که من خودم زبانم آنقدرها قوی نیست که بتوانم این‌گونه مسائلی را که احیاناً علمی بشود برگردانم. شما اگر بتوانید مترجمی پیدا کنید. ما دو نفر در نظر گرفته بودیم موفق نشدیم. در میان آقایان آیا کسی که زبانش قوی باشد هست یا نه؟

ـ آقای مهدوی معلم زبان هستند.
ـ آقای مهدوی شما وارد هستید؟
ـ در حد محاورهٔ معمولی.

استاد: می‌گویند یک کسی معروف بود که جامع‌المعقول و المنقول است. از یک کس دیگر پرسیدند که ایشان واقعاً چطور است؟ (مقصود از معقول فلسفه است، منقول هم یعنی فقه.) او گفت: در جایی که فقیهی وجود داشته باشد ایشان فیلسوف است، در جایی که فیلسوفی وجود داشته باشد ایشان فقیه است، در جایی که نه فقیهی وجود داشته باشد نه فیلسوفی ایشان هم فقیه است هم فیلسوف و در جایی که هردو وجود داشته باشند ایشان نه فقیه است نه فیلسوف. حالا در مورد زبان هم اغلب در جایی که کسی زبان نمی‌داند همه زبان می‌دانند.

آقای مهدوی: در مورد ما هم یک چنین چیزی است.

استاد (با خنده)**:** حالا ما هم زبان نمی‌دانیم، خوبی‌اش این است.

ـ اگر آقای مهدوی پیش آن آمریکایی رسوا شود پیش شما رسوا نمی‌شود.

استاد: آن آمریکایی هم فارسی نمی‌داند.

تاریخ در قرآن

تاریخ در قرآن

علم تاریخ

بحث تاریخ را با بیان دیگر از سر می‌گیریم و شاید چیزی از آنچه که گفتیم تکرار نکنیم یا اگر تکرار بشود در ضمن مطالب خواهد آمد. یکی اینکه تاریخ چیست و ما تاریخ را چگونه تعریف کنیم؟

سه نوع علم تاریخ

۱. علم به وقایع گذشته

از تاریخ سه جور می‌توان برداشت داشت و در واقع سه تعریف می‌شود کرد که معنایش این می‌شود که ما سه نوع علم تاریخ می‌توانیم داشته باشیم که هر سه را هم مـی‌توان «تاریخ» نامید. یکی اینکه بگوییم تاریخ یعنی حوادث و وقایع گذشته. حـوادثـی کـه در زندگی بشر پیش می‌آید اگر به زمان گذشته تعلق داشته باشد تاریخ است. البته این هم بر دو قسم است: تاریخ فردی و تاریخ اجتماعی، یعنی حوادثی که مربوط به افرادی باشد یا حوادثی که مربوط به یک جامعه باشد. غالباً در قدیم که تاریخ می‌نوشتند تاریخ را همین می‌دانستند، یعنی یک سلسله وقایع و حوادثی که در گذشته واقع شده است و علم تاریخ یعنی علم به این حوادث و وقایع گذشته، که تقریباً در زندگینامه‌ها، فتح‌نامه‌ها، شرح حال افراد و اشخاص، بیان جنگها، شکستها و این‌گونه مسائل خلاصه می‌شد. قهراً یک امر نسبی هم می‌شود یعنی هر حادثه و واقعه‌ای که دربارهٔ آن قضاوت می‌شود، اگر در همان

زمانی که درباره‌اش قضاوت می‌شود واقع بشود به آن تاریخ نمی‌گویند، یک کار روزنامه‌ای است که حوادث روز را منعکس می‌کند. و همین قدر که زمان گذشت همان جزء تاریخ قرار می‌گیرد. امروز هم اصطلاحی رایج است؛ هر چیزی که از صحنهٔ زندگی حاضر و زمان حال خارج می‌شود می‌گویند به تاریخ تعلق گرفت. مثل شخصیتهایی که تا یک مدتی بازیگر میدان در جامعه هستند، همین قدر که از میدان خارج شدند ولو نمرده باشند می‌گویند فلانی به تاریخ تعلق گرفت یعنی از حساب روز خارج شد. این یک نوع از تاریخ است. قهراً علم تاریخ یعنی علم به چنین وقایع و حوادثی. تاریخ یعنی حوادث از آن جهت که در گذشته واقع شده‌اند و علم تاریخ یعنی علم به حوادث گذشتهٔ زندگی بشر که تدریجاً حوادث زمان حال جزء تاریخ قرار می‌گیرند.

ویژگیها

این نوع علم تاریخ **اولاً** علم جزئی است یعنی علم به امور شخصی و فردی است، دربارهٔ فلان حادثهٔ شخصی است: در فلان وقت فلان حادثه واقع شد. مثلاً جنگهای صلیبی در فلان قرن واقع شد. از این جهت مثل علم لغت و علم جغرافی است که علم جزئی هستند: این لغت خاص برای این معنی خاص وضع شده. فلان منطقه چه وضعی دارد؟ ایران در کجای آسیا قرار گرفته است؟ هند در کجا قرار گرفته است؟ ایران چند رودخانه دارد؟

ثانیاً (علاوه بر اینکه جزئی است) علم نقلی است، یعنی علم عقلی نیست، علم برهانی یا علم تجربی نیست. به همان دلیل جزئی بودن قهراً نقلی هم هست، علمی است که با نقل ثابت می‌شود. اگر ما می‌گوییم فلان حادثه در فلان زمان واقع شد، چه دلیلی داریم جز منقولاتی که سینه به سینه یا از روی کتابها به ما رسیده؟ اگر می‌گویند نادر در فلان سال هند را فتح کرد و اصلاً اینکه نادری وجود داشته، از طریق نقلها به ما رسیده و الّا ما که نادر را به عمرمان ندیده‌ایم. اینکه نادر چنین مردِ سپهسالارِ نیرومندی بوده، باز هم تاریخ برای ما نقل کرده و نقلها برای ما گفته‌اند.

ثالثاً این نوع تاریخ، علمِ به بودنهاست ولی بودنهای در زمان گذشته، یعنی ما حوادث را به شکل بودن در نظر می‌گیریم، حوادثی که در ظرف زمان گذشته واقع شده است. فلان جامعه، فرض کنید که رم، یک وقت یک تمدنی داشته است، تمدن رم در گذشته چنین بوده است. این یک نوع علم تاریخ.

آیا مفید است؟

آیا این‌گونه علم تاریخ مفید هست یا مفید نیست و بی‌فایده است؟ ممکن است کسی بگوید که اگر علم تاریخ در این حد باقی بماند بی‌فایده است. ولی نه، این هم بی‌فایده نیست و مفید است. البته بستگی دارد به اینکه این وقایع جزئی چگونه وقایع جزئی‌ای باشد. یک وقت می‌آیند شب‌نشینی‌های فلان پادشاه را می‌نویسند، مثلاً عشقبازیهای ناصرالدین شاه را می‌نویسند. بدیهی است که اینها به حال مردم فایده‌ای ندارد بلکه احیاناً ضرر هم دارد. ولی یک وقت هست که می‌آیند زندگی افرادی را که به نحو مثبت یا منفی می‌توانند برای دیگران الگو واقع بشوند می‌نویسند؛ افرادی که به نحو مثبت می‌توانند برای دیگران الگو و به تعبیر قرآن اسوه باشند، قابل اقتدا و تأسّی باشند. این است که علم سیره‌ها یعنی نوع زندگی شخصی افراد هم تاریخ است؛ تاریخ جزئی است ولی یک تاریخ مفید می‌تواند واقع بشود، چرا؟ برای اینکه یک قانون روان‌شناسی وجود دارد که به آن اصطلاحاً «قانون محاکات» می‌گویند یا احیاناً و در اصطلاحات روان‌شناسی عربی «منابهه و محاکات» می‌گویند. مقصود از «محاکات» همین چیزی است که ما آن را حس تلقین و تقلید می‌نامیم، یعنی اینکه انسان این خاصیت را دارد که وقتی در یک انسان دیگر یک حالتی را می‌بیند، می‌خواهد خودش را تطبیق به او بدهد، مثل او می‌خواهد باشد، خصوصاً اگر او را به عظمت بشناسد. وقتی او را به عظمت می‌شناسد پیوسته می‌خواهد خودش را مثل او قرار بدهد. هرطوری که او هست می‌خواهد خودش را شبیه او کند. و لهذا همنشینی‌ها چرا مؤثر است؟ زیرا بدون اینکه انسان بخواهد، اخلاق همنشین در او اثر می‌گذارد نه اینکه انسان تصمیم می‌گیرد که اخلاق همنشین را اقتباس کند. البته گاهی هم انسان تصمیم می‌گیرد، ولی تصمیم هم نگیرد خود به خود در او نفوذ می‌کند. به اصطلاح معروف طبیعت دزد است، یعنی از او می‌گیرد. شعر مولوی در این جهت خیلی زیباست:

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها   از ره پنهان صلاح و کینه‌ها

از یک راه مخفی، هم صلاح افراد در دیگران اثر می‌گذارد، هم طلاح افراد و آن کینه‌ها و بدیهایشان. و همین طوری که همنشینی با انسانهای زنده در انسان اثر می‌گذارد، همنشینی با فکر آنها و ذکر آنها و یاد آنها و تاریخ آنها و آنها را در آینهٔ تاریخ دیدن نیز در انسان اثر می‌گذارد، چون تاریخ مثل آینه‌ای می‌شود که آنهایی را که الآن نیستند به ما نشان می‌دهد، یا مثل فیلم زنده‌ای است که از افرادی باقی است. اگر افرادی مرده باشند

ولی فیلم زندگیشان باقی باشد و ما دائماً آن فیلم را ببینیم مسلّم همین طوری که اگر با زنده‌هایشان محشور بودیم تحت تأثیر آنها قرار می‌گرفتیم با آن مرده‌ها هم که با فکرشان یعنی با یادشان با نامشان با شکلشان با اسمشان و با خاطره‌شان محشور هستیم باز این در ما اثر می‌گذارد.

این است که تواریخ به صورت شخصی را نمی‌شود به طور کلی محکوم کرد که این تاریخهایی که در قدیم می‌نوشتند چون مربوط به افراد و اشخاص بود نه مربوط به جامعه و نه مربوط به تودهٔ مردم، کارهای بی‌فایده‌ای بود. نه، بی‌فایده نبود، این هم خودش یک کار مفید بود. البته نمی‌خواهیم بگوییم هرچه که در تاریخها نوشته‌اند مفید بوده. فرض کنید که در یک تاریخ، تمام آن را اختصاص می‌دادند به زندگینامهٔ یک صاحب قدرت یا ثروت، فقط به دلیل اینکه صاحب قدرت یا ثروت بوده، که جزئیات زندگی او را بنویسند؛ فلان روز فلان ساعت از خواب بیدار شد و در چه ساعتی ناهار خورد، در چه ساعتی شام خورد، در چه ساعتی مسافرت کرد، از کجا به کجا رفت، کجا چنین عیاشی کرد، با کـی چنین شوخی کرد، چه کسی را کشت. بدیهی است که اینها مفید نیست، ولی به طور کلی نمی‌شود محکوم کرد بلکه در مورد افرادی که می‌توانند الگو واقع بشوند بسیار کار مفید و لازمی است. و هیچ ملتی هم نیست که چنین تاریخی نداشته بـاشد. هـمهٔ مـلتها الآن شخصیتهای خودشان را به عنوان منابع و سرچشمه‌های الهام‌بخش به جامعه‌شان معرفی می‌کنند و فیلمهایشان را نشان می‌دهند، زندگیهایشان را می‌نویسند و یادداشت می‌کنند. شما می‌بینید چندین هزار کتاب برای یک شخصیت می‌نویسند که چنین بوده، و اینها را در تعلیم و تربیت و آموزش مؤثر می‌دانند.

و نه تنها الگوهای مثبت از این جهتْ زندگیشان مفید است، الگوهای منفی هم این طور است یعنی افرادی که برعکس، کارهای خیلی زشت و بد کرده‌اند و بعد در اثر کارهای بدشان به سرنوشتهای خیلی بدی دچار شده‌اند قهراً شرح حال اینها مفید است ولی نه تحت قانون منابهه و محاکات بلکه قانون ضدش که انسان وقتی که یک بدی و اثر آن را در دیگری ببیند عملاً تنفر پیدا می‌کند و از آن راه پرهیز می‌کند. همان «ادب لقمانی» به قول سعدی است که به لقمان گفتند ادب از که آموختی؟ گفت از بـی‌ادبـان، یـعنی اگـر [کسی][1] اخلاق زشت دارد و به تعبیر او کار بی‌ادبانه انجام می‌دهد حس نمی‌کند که در

۱. [حدود بیست ثانیه نوار افتادگی دارد.]

مردمِ دیگر چه نفرتی پیدا می‌شود، ولی وقتی که در دیگری می‌بیند و در خودش آن نفرت پیدا می‌شود یاد می‌گیرد که این کار را نکند.

بنابراین تاریخ نقلی که تاریخ شخصی و فردی است یک چیز بی‌فایده نیست، مفید است، ولی بستگی دارد به این که آن کسی که تاریخ اشخاص را می‌نویسد تاریخ چه اشخاصی را بنویسد یا در زندگی آن اشخاص چه مسائلی را انتخاب کند.

تاریخ شخصی در قرآن

در قرآن از جمله مسائلی که هست ما می‌بینیم که همین مسائل تاریخ شخصی به این معناست، یعنی اموری را که مربوط به افراد و اشخاص است که فلان فرد و فلان شخص چه کرد نقل می‌کند و حتی در بعضی موارد تصریح می‌کند که فلان شخصیت را اسوه قرار بدهید، مثل اینکه راجع به زندگی پیغمبر اکرم هست و تصریح به اینکه **لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللهَ وَ الْیَوْمَ الْاٰخِرَ**[1]، یا راجع به ابراهیم وَ **الَّذینَ مَعَهُ** و کسانی که همراه ابراهیم بودند: **قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ وَ الَّذینَ مَعَهُ**[2]. آیهٔ اول در سورهٔ احزاب است و آیهٔ دوم در سورهٔ ممتحنه. کما اینکه قرآن عنایت ندارد که شخصیتها را از آن جهت که شخصیتها هستند [مطرح کند، بلکه افرادی را مطرح می‌کند] از آن جهت که فکر یا عمل آنها چه به صورت مثبت چه به صورت منفی می‌تواند مورد بهره قرار بگیرد، می‌خواهد شخصیت باشند یا نباشند.

ما می‌بینیم که قرآن لقمان را [مطرح کرده است،] این لقمانی که ما می‌گوییم لقمان حکیم، اینچنین نبوده که یک فیلسوف مشهوری در زمان خودش باشد مثل سقراط یا ارسطو و قرآن یک شخصیت مشهور را نقل کرده. اتفاقاً در زمان خودش کسی نبوده، یک غلام و بردهٔ سیاه بوده، بدشکل و بدرنگ و بدهیکل هم بوده است ولی یک مرد روشن‌بین و حقیقت‌بین و کسی بوده که حکمت ایمانی داشته. آنوقت می‌بینیم قرآن این را به نام حکیم عَلَم کرد ـ و واقعاً هم حکیم بود ـ و جمله‌های این مرد را نقل کرد و یک سوره را به نام او قرار داد، یعنی نام این غلام و برده را به عنوان یک اسوه برای مسلمین برای همیشه زنده نگه داشت.

---

۱. احزاب / ۲۱.

۲. ممتحنه / ۴.

یا اصحاب کهف چه افرادی بودند؟ پنج شش نفر افراد خیلی عادی که یک شغل خیلی کوچکی داشتند. یا مؤمن آل فرعون و یا مؤمن آل یاسین.

تاریخِ به این معنا یک علم نقلی است و غالباً کتابهای تاریخی قدیم ما همین تاریخ نقلی است یعنی تاریخی است که حوادث و وقایع جزئی و مشخص را برای ما ثبت کرده‌اند و این هم در حد خودش می‌تواند مفید واقع بشود.

۲. تاریخ علمی

نوع دوم تاریخ را ما «تاریخ علمی» اصطلاح می‌کنیم، یعنی تاریخی که باز به گذشته تعلق دارد مثل همان نوع اول، و به بودنهای در گذشته هم تعلق دارد، باز مثل همان نوع اول، ولی برعکسِ نوع اول که جزئی و فردی و شخصی بود کلی است و قهراً مربوط به افراد نمی‌شود، مربوط به جامعه‌هاست، ضوابط و قواعد و سننی را که حاکم بر جامعه‌ها در گذشته بوده است بیان می‌کند که مثلاً فلان قوم به چه علت ارتقا پیدا کرد؟ یونان از شش قرن قبل از میلاد تا تقریباً یک قرن قبل از میلاد به چه علتی جامعه یا جامعه‌هایی آنقدر قوی بود و تمدن و فرهنگی به آن عظمت ایجاد کرد؟ و علت اینکه از بین رفت چه بود؟ یا تمدن رم علت ارتقاء و علت انحطاطش چه بود؟ یا تمدن اسلامی که عیناً همین بحثها دربارهٔ آن هم هست. خلاصه علت تشکیل یک ملت و علت از بین رفتنشان و نوساناتی که پیدا کرده‌اند. اینها یک سلسله قواعد و ضوابط است که به این صورت کشف می‌شود که اول مورخ همان حوادث جزئی و شخصی را به عنوان موضوع تحقیق خودش انتخاب می‌کند نه اینکه مورخ می‌خواهد ناقل آنها باشد. مورخ علمی، آنها را موضوع تحقیق خودش قرار می‌دهد؛ همین طوری که یک عالم طبیعی مثلاً زیست‌شناس یا شیمیست که دربارهٔ ماده‌ای مطالعه می‌کند آن ماده را در لابراتوار خودش می‌آورد و در آنجا تجزیه و ترکیب می‌کند، آزمایش و بررسی می‌کند، مورد دقت قرار می‌دهد برای اینکه آن را بشناسد، رابطه‌اش را با اشیاء دیگر کشف می‌کند تا به وسیلهٔ مطالعهٔ در امور جزئی به کشف یک قانون کلی دربارهٔ این ماده نائل بشود. مثل آن کسی که دربارهٔ بیماری سرطان مطالعه می‌کند. این بیماری را از جنبه‌های مختلف مورد آزمایش و تجربه قرار می‌دهد برای اینکه بتواند علت پیدایش این بیماری و یا موجبات از بین بردن آن را کشف کند که در خیلی مسائل، بشر می‌تواند کشف کند گاهی هم نمی‌تواند.

حوادث تاریخی برای چنین مورخی، یعنی محقق تاریخ، حکم همان موادی را دارد

که در یک لابراتوار جمع می‌شود با این تفاوت که محقق تاریخ از این جهت به یک قاضی شبیه‌تر است تا یک شیمیست، چون شیمیست مواد مورد آزمایشش یک مواد عینی حاضری است و روی آن تجزیه و تحلیل و بررسی عینی و عملی می‌کند، ولی قاضی دادگستری چنین نیست، حادثه‌ای قبلاً واقع شده، مثلاً آدمی کشته شده و افرادی هم متهم هستند و شاهدها و قرائنی هم هست، اینها را به صورت یک پرونده در جلو خودش قرار می‌دهد. خود حادثه که در گذشته تمام شده و رفته؛ اگر خود حادثه را می‌دید که دیگر احتیاجی به این حرفها نبود. حادثه زمانش گذشته ولی پروندهٔ حادثه پیش او موجود است، بر اساس پرونده‌ای که از این حادثه دارد روی آن مطالعه می‌کند. قهراً تجزیه و تحلیلش تجزیه و تحلیل عقلی خواهد بود. او که نمی‌تواند این کاغذها و مرکبها را در لابراتوار خودش تجزیه کند، بلکه روی اینها محاسبهٔ عقلی و ذهنی می‌کند و از مجموع قرائن کشف می‌کند که مثلاً عامل اصلی این جرم فلان کس بوده یا فلان کس نبوده، این متهمها دخالتی در این جرم داشته‌اند یا دخالتی نداشته‌اند.

مورخ هم برای حوادثی که در گذشته بوده است ولی فعلاً وجود ندارد پرونده تشکیل می‌دهد و روی پرونده مطالعه می‌کند و قهراً تجزیه و تحلیلی که مورخ به عمل می‌آورد از نوع تجزیه و تحلیلهایی است که قاضی به عمل می‌آورد یعنی روی پرونده است، قهراً روی [امر ذهنی و در] ذهن خودش است، محاسبهٔ عقلانی است، نه روی امر عینی و خارجی، چون امر عینی و خارجی که از یک نظر در مقابلش وجود ندارد. این است که همین طوری که کار یک قاضی به کار یک فیلسوف شبیه‌تر است، منتها قاضی یک امر جزئی را می‌خواهد کشف کند، کار یک مورخ هم به کار فیلسوف شبیه‌تر است چون کارهایش تحلیل منطقی است نه تحلیل عینی و خارجی.

به هرحال مورخ می‌آید مطالعه می‌کند، بعد اسرار و قوانینی را که همیشه بر جامعه‌های گذشته حاکم بوده است کشف می‌کند. پس این علم با اینکه به بودنها تعلق دارد آنهم به بودنهای گذشته، ولی صِرف نقل وقایع گذشته نیست، وقایع گذشته برای او به صورت پرونده‌ای در آمده است برای کشف یک سلسله ضوابط و قوانین کلی که حاکم بر جامعه‌های گذشته بوده‌اند. ولی اگرچه مورخ روی گذشته مطالعه می‌کند اما قهراً برای حال هم مفید است، چرا؟ زیرا آن جامعه‌ها هم یک روز زمان حال داشته‌اند، پس قهراً قابل تعمیم به زمان حال هم هست.

این نوع تاریخ همان است که شاید بیش از هر نوع دیگری در قرآن روی آن تکیه

شده است که آیاتش را در این زمینه باید به تفصیل بخوانیم. قرآن در منطق خودش به حوادث تاریخ کلیت می‌دهد یعنی [آنها را] تعمیم می‌دهد.

تاریخ و قانون کلی

راجع به اینکه آیا اصلاً می‌توان از حوادث و وقایع گذشته قانون کلی کشف کرد، از طرف علما شکها و شبهه‌هایی هست. عده‌ای گفته‌اند برای تاریخ نمی‌توان قانون کلی کشف کرد. این مطلب را از چند جهت مورد مناقشه قرار داده‌اند، که اینها را وقتی که مسائل کتاب **تاریخ چیست** را مطرح می‌کردیم ما مطرح کردیم. یکی اینکه موادی که مورد استفادهٔ مورخ واقع می‌شود مواد عینی و حاضر نیست بلکه به گذشته تعلق دارد و برای دیگران فقط منقول است و پرونده‌اش وجود دارد. اینکه چنین حوادثی به این شکل واقع شده باشد فقط از طریق اقوال راویها و ناقلهاست و تا چه اندازه می‌توان به این نقلهای تاریخی اعتماد کرد؟ عده‌ای از این جهت گفته‌اند اصلاً نقلهای تاریخی هیچ اعتباری ندارد، یکی به دلیل اینکه غالباً مورخان و ناقلها افراد مغرضی بوده‌اند و روی اغراض خاص قضایا را نقل کرده‌اند، کم و زیاد کرده‌اند. مطابق میل خودشان نقل کرده‌اند نه آن گونه که واقع شده. قضایا را که می‌دیدند بعد هرطور که دل خودشان می‌خواسته نقل می‌کردند، کم و زیاد می‌کردند و احیاناً اصلاً قضایا را از پیش خود می‌ساختند و جعل می‌کردند.

اینکه یک چنین ناقلهایی همیشه در دنیا بوده‌اند و هستند شک ندارد؛ در حدی که بعضی در تعریف تاریخ گفته‌اند تاریخ عبارت است از یک سلسله حوادث واقع نشده به قلم اشخاصی حاضر نبوده! خصوصاً اگر مورخها نظیر روزنامه‌نویسهای امروز بخواهند باشند که حتی یک حادثه را مطابق آنچه که بوده نقل نمی‌کنند که آدم بگوید سایر قضایا را هم همین طور نقل کرده است. تازه این، دروغگویانِ ناقلان هستند.

مرحوم آیتی ـ خدا او را بیامرزد ـ در «انجمن ماهانه» تحت عنوان «راه و رسم تبلیغ» سخنرانی می‌کرد؛ انتقاد می‌کرد، می‌گفت که بعضی از این منبریها و روضه‌خوانها یک مطلبی را که خودش هم می‌بیند که در یک مدرک معتبری نیست ولی چون یک مطلب سوزناک است یا به هر دلیلی، نمی‌خواهد از آن بگذرد؛ و نمی‌خواهد از طرف خودش نسبت بدهد که دروغ گفته باشد، لذا می‌گوید بعضی از بزرگان چنین گفته‌اند. چیزی را که در هیچ کتابی نیست [می‌گوید] به عنوان اینکه من که نمی‌گویم خودم دیدم، من می‌گویم که از دیگران شنیدم، و واقعاً هم از دیگران شنیده است. آنوقت ایشان می‌گوید که حق بود

می‌گفت بعضی از بزرگانِ دروغگویان چنین گفته‌اند، چون چیزی که در هیچ کتابی وجود ندارد [و او گفته است،] آن بزرگ بزرگ نیست، بزرگِ دروغگویان باید گفت، باید گفت بعضی از بزرگان دروغگویان چنین گفته‌اند. چیزی که هیچ جا وجود ندارد، آن بعضی از بزرگان آخر از کجا گفته‌اند؟ آیا خواب دید که نقل کرد و گفت؟!

این تازه راجع به دروغگویان است. بیشتر دربارهٔ خود راستگویان ـ و این مهمتر است ـ مناقشه کرده‌اند. راستگویان یک کلمه هم دروغ نمی‌گویند ولی با راستهای خودشان قضایا را چنان می‌سازند که نتیجهٔ دروغ می‌دهد، چرا؟ برای اینکه راستگویان به جای اینکه همهٔ قضایا را بنویسند از میان قضایا انتخاب می‌کنند. وقتی که مجموع انتخاب شده‌ها را که هیچ کدام در جای خودش دروغ نیست در کنار هم می‌گذارند، در مجموع به گونهٔ خاصی نتیجه‌گیری می‌شود.

مثلاً یک نفر انسان را شما در نظر بگیرید. او مثل اغلب مردم دیگر ترکیبی است از خوبیها و بدیها که نسبتها فرق می‌کند. یک عده خوبیها دارد، یک عده بدیها. بدِ بد که هیچ خوبی نداشته باشد، در عالم یا نداریم یا اگر داریم خیلی محدود است. همین طوری که خوبِ خوب هم یعنی معصوم. از آنها که بگذریم هرکس دیگر خوب و بد نسبی هستند، منتها درصدها فرق می‌کند، یکی پنجاه درصد خوب پنجاه درصد بد است، یکی پنجاه و یک درصد خوب چهل و نه درصد بد، و... حال شما یک نفر را در نظر بگیرید پنجاه درصد خوب، پنجاه درصد بد. دو نفر مورخ راستگو را هم در نظر بگیرید که یکی با این دشمن است و یکی دوست. هیچ کدام هم دروغگو نیستند. ولی دوست فقط پنجاه درصد خوب را از این شخص نقل می‌کند، می‌گوید این آدمی بود این جور و این جور. می‌بینید که صد قضیه، همه هم راست، از او نقل می‌کند. انسان نگاه می‌کند می‌بیند این مجسمهٔ خوبی بوده. آن راستگوی دیگر هم یک کلمه دروغ نمی‌گوید ولی همه، لغزشها و خطاها و بدیهای این را نقل می‌کند، می‌گوید او این جور بود و این جور. کتابی را انسان دربارهٔ این شخص می‌خواند، با یک آدمی مواجه می‌شود که مجسمهٔ خوبی است. کتاب دیگری را دربارهٔ او می‌خواند، با یک آدمی مواجه می‌شود مجسمهٔ بدی. هیچ کدام هم دروغ نگفته‌اند. ولی به یک معنا هردوشان دروغ گفته‌اند، چون این نیمی از چهرهٔ او را نشان می‌دهد و آن نیم دیگر را، و او نه این نیم است و نه آن نیم، او مجموع این دوتاست.

این است که مورخ محقق که می‌خواهد به این نقلها اعتماد کند، تازه به راستگویان هم که بخواهد اعتماد کند، نمی‌تواند حقیقت را کشف کند. مثلاً اگر دو مورخ بخواهند

دربارهٔ یک ملت، فرض کنید ملت ایران بنویسند [دوگونه می‌نویسند.] ملت ایران یک ملتی است که خوبیهایی دارد، واقعاً هم خوبیهایی است، و بدیهایی دارد که واقعاً هم بدیهاست. آن که با این ملت خوب باشد فقط خوبیهای این ملت را می‌نویسد. انسان نگاه می‌کند می‌گوید چه ملت خوبی! آن که بد باشد فقط بدیهایش را می‌نویسد. باز انسان نگاه می‌کند می‌گوید چه ملت بدی! این یک جهت، که می‌گویند بنابراین یک چیزی که مادهٔ اولی‌اش به این صورت جمع می‌شود پس چه علمی می‌توان از این استنباط کرد؟

یک شبههٔ دیگر که در اینجا هست این است که قوانین و ضوابط کلی آن وقت به دست می‌آید که قانون علیت حکمفرما باشد، چون ضابطهٔ کلی در واقع معنایش این است که هر وقت این زمینه به وجود بیاید چنان پدیده‌ای به وجود خواهد آمد، یعنی هرگاه این علت به وجود بیاید آن معلول به وجود می‌آید؛ و قانون علیت در مسائل مربوط به زندگی انسان یعنی مسائل مربوط به ارادهٔ انسان حکمفرما نیست. کارهای اختیاری و کارهایی که انسان از روی آزادی انجام می‌دهد از سیطرهٔ قانون علیت خارج است. چون از قانون علیت خارج است کلیت نمی‌تواند داشته باشد. پس مسائل اختیاری انسانی هرگز نمی‌تواند کلیت داشته باشد. وقتی نمی‌تواند کلیت داشته باشد نمی‌تواند قانون داشته باشد. وقتی نمی‌تواند قانون داشته باشد نمی‌تواند به صورت علمی دربیاید. ولی ما چون این بحث را در گذشته کرده‌ایم و جوابش را هم داده‌ایم دیگر معطل نمی‌شویم چون خود آن هم چند جلسه وقت می‌گیرد.

ما قبلاً ثابت کردیم که اینها هیچ کدام منافات با کلیت ندارد. بله، یک شبههٔ دیگر هست و آن این است: چنین نیست که تاریخ از نظر نقلها قطعیت ندارد، در هر تاریخی بالاخره مواد قطعی وجود دارد که آنها را ما اصطلاحاً «متواترات» می‌گوییم که قابل خدشه و مناقشه نیست؛ و بر زندگی بشر هم قوانین قطعی علّی و معلولی حاکم است؛ ولی آنجا که به انسان و بالخصوص جامعهٔ انسان مربوط می‌شود، به دلیل پیچیدگی فوق‌العاده نه به دلیل قانون نداشتن، دستیابی انسان به آن قوانین کلی دشوار است. این است که در قوانین اجتماعی ادعای کلیت به صورتی که انسان در طبیعت بیجان و در مسائل ریاضی ادعای کلیت می‌کند نیست، لذا یک مقدار جنبهٔ درصدی دارد. مثلاً نود و نه درصد یا نود درصد قضایا این جور است. یعنی در غالب مسائل اجتماعی استثنا ممکن است که وجود داشته باشد. این نه از آن جهت است که قانون در ذات خودش کلیت ندارد، بلکه از جنبهٔ اینکه تسلط بر آن قوانین به طور دقیق، برای انسان (مورخ و محقق) کار دشواری است.

۳. فلسفهٔ تاریخ

تعریف سوم از تاریخ این است که تاریخ نه مربوط است به حوادث و وقایع گذشته چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی، و به عبارت دیگر تاریخ نه به معنای بودنهای جزئی و نه به معنای قوانین کلیِ بودنهای جماعات است، بلکه به معنیِ شدن و صیرورت و حرکت جامعه‌هاست. ما دو جور تصور از جامعه‌ها می‌توانیم داشته باشیم. یکی اینکه بگوییم جامعه‌ها با اینکه قانونِ بودن دارند ولی ثابتند، یعنی یکنواخت‌اند، تطور و تکامل ندارند؛ قهراً ما قوانین بودنشان را ذکر می‌کنیم. از آن جهت، قوانینی که ما برای جامعه‌ها ذکر می‌کنیم ـ که در تاریخ علمی بود ـ مثل قوانینی است که ما برای حیوانات ذکر می‌کنیم که مثلاً قانون زندگی اسب چنین است، قانون زندگی مرغ خانگی چنین است، قانون زندگی ماهیها چنین است.

ولی یک وقت هست ما به یک مسئلهٔ جدیدی در باب جاندارها نائل می‌شویم، می‌گوییم که این جاندارها گذشته از اینکه الآن بالفعل هرکدام نوعی هستند و قانونی دارند، آن مرغ خانگی است، آن یکی اسب است، آن یکی شتر است، آن یکی کبوتر است، اینها از اول که به این حال نبوده‌اند و به این حال هم باقی نمی‌مانند. هرکدامِ اینها قبلاً یک حالت دیگری داشته‌اند و به شکل دیگری موجود بوده‌اند، حالا به این شکل موجودند، بعد هم به شکل دیگری درخواهند آمد. پس اینها غیر از قانونِ بودن یک قانونِ شدن دارند، یعنی یک سیر تحولی و تکاملی را طی کرده‌اند. و لهذا زیست‌شناسی خودش یک سلسله مسائل دارد، ترانسفورمیسمی که در زیست‌شناسی هست (یعنی قانون تکامل موجودات زنده) خودش یک مسئلهٔ علیحده است.

دربارهٔ جامعه‌ها هم چنین حرفی می‌شود گفت. جامعه هم به حکم اینکه یک موجود زنده است یک موجود متطور متکامل است. این جامعه‌های انسانی امروز هیچ کدام در گذشته به این شکل نبوده، در آینده هم به این شکل نخواهد بود. مراحلی از تطور و تکامل طی کرده‌اند. قانون تحول و تکامل جامعه‌ها چیست؟ غیر از قانونِ بودنش است. جامعه‌ها تحت تأثیر چه عاملی متحول و متکامل شده‌اند؟ اینجاست که مسائل جدیدی مطرح می‌شود. عده‌ای می‌گویند عامل تصادف، عده‌ای می‌گویند عامل قهرمانها، عده‌ای می‌گویند عامل نژاد، عده‌ای می‌گویند عامل جغرافیایی، عده‌ای می‌گویند عامل فطرت و طبیعت انسانی، بعضی می‌گویند عامل مشیت الهی مافوق همهٔ اینها، عده‌ای می‌گویند جبر مادی تاریخ، تکامل ابزار تولید، که این خودش یک مسئلهٔ جدیدی است که ما این را

«فلسفهٔ تاریخ» می‌نامیم.

پس ما سه نوع علم تاریخ داریم: علم تاریخ به معنای علم تاریخ نقلی، یعنی علم به حوادث جزئی؛ علم تاریخ به معنای تاریخ علمی یعنی ضوابط کلی حاکم بر بودنهای جامعه ها؛ و علم تاریخ به معنی علم به قوانینِ شدن و صیرورت و تحول جامعه‌ها که ما این سومی را «فلسفهٔ تاریخ» می‌نامیم. البته این اصطلاح را ما به کار می‌بریم، دیگران میان تاریخ علمی و فلسفهٔ تاریخ فرق نگذاشته‌اند در صورتی که باید فرق گذاشته شود.

از این سه علم، دربارهٔ اوّلی همان مقداری که بحث کردیم کافی است ولی دربارهٔ تاریخ علمی و دربارهٔ آنچه که فلسفهٔ تاریخ نامیدیم باید از نظر آیات قرآن بحث کنیم، ببینیم که آیا در آیات قرآن راجع به بودن جامعه‌ها به طور کلی بحثهایی هست یا نیست، و راجع به شدن جامعه‌ها بحثی هست یا نیست. آن بحث اختلافی که گفتیم، به بحث شدنِ جامعه‌ها مربوط می‌شود.

ویژگیهای تاریخ علمی

در جلسهٔ پیش برای تاریخ سه تعریف کردیم. گفتیم ما سه علم مختلف می‌توانیم داشته باشیم، اعم از اینکه اسم اینها را علم تاریخ بگذاریم یا نگذاریم، در زمینهٔ تاریخ سه علم عملاً وجود دارد. یکی را «تاریخ نقلی» اصطلاح کردیم که آن همان علم به وقایع و حوادث است و کار این علم فقط منعکس کردن نفس وقایع و حوادث است که قهراً یک علم جزئی است.

دوم علم به قواعد و ضوابط زندگی جامعه‌ها در گذشته، یعنی مطالعهٔ وقایع و حوادث گذشته و زندگیهای گذشتهٔ جامعه‌ها و کشف یک سلسله قواعد و ضوابطی که بر زندگیهای اجتماعی حاکم بوده و قهراً قابل تعمیم هم هست (وقتی «کلی» استنباط کردیم قابل تعمیم خواهد بود).

سوم علم تحولات جامعه‌ها که این بر اساس قبول این نظریه است که جامعه‌ها متحول و متطورند، با یک نظام معینی از ساده‌ترین مراحل به عالیترین مراحل تطور پیدا کرده‌اند و همین طور طی می‌کنند.

دربارهٔ اوّلی که تاریخ نقلی است بحث چندانی ضرورت ندارد. البته گفتیم آن هم علم مفیدی است ولی بستگی دارد به اینکه چه حوادثی در آن تاریخ نقلی نقل شده باشد و چه حوادثی نقل نشده باشد. ممکن است که مسائل بیهوده‌ای نقل بشود از زندگیهایی که در گذشته بوده است که هیچ اثر و فایده‌ای ندارد و احیاناً اثر گمراه‌کننده‌ای دارد و ممکن است

که از زندگیهای گذشته قسمتهایی انتخاب بشود که خود به خود برای انسانها عبرت‌آموز و درس‌آموز است.

ولی دربارهٔ آن دو قسمت دیگر، ما بیشتر باید بحث کنیم. یکی آن که ما «تاریخ علمی» اصطلاح کردیم یعنی علم به بودن جامعه‌ها در گذشته، و دیگر آن که ما «فلسفهٔ تاریخ» اصطلاح کردیم یعنی علم به شدن و تطور جامعه‌ها در گذشته. در مورد اوّلی که تاریخ علمی است چند مسئله لازم است ما طرح کنیم گو اینکه در مورد بعضی از آنها بحثهایی که در گذشته کردیم کافی است. ولی باید یادآوری بشود، چون اینها را طرح کرده‌اند.

یکی اینکه تاریخ علمی می‌خواهد به صورت یک علم درآید یعنی می‌خواهد آنچه را که در جامعه‌ها گذشته تحت یک ضابطه و قاعدهٔ کلی دربیاورد و از این رو تاریخ نقلی گذشته به منزلهٔ ابزار کار می‌شود برای تاریخ علمی، یعنی آنچه که برای تاریخ نقلی مسئله است برای تاریخ علمی موضوع مطالعه است برای به دست آوردن مسئله؛ چون مسئلهٔ تاریخ علمی حوادث و وقایع گذشته نیست، ضوابط و قواعد حاکم بر زندگیهای گذشته است. این ضوابط و قواعد را از کجا می‌تواند استنباط کند؟ از روی تاریخهای نقلی. آنوقت تاریخهای نقلی برای تاریخ علمی حکم موادی را دارد که یک عالم طبیعی در لابراتوار خودش آنها را گرد می‌آورد و روی آنها بررسی می‌کند و آزمایشها به عمل می‌آورد و تجزیه و ترکیب می‌کند تا اینکه به یک ضابطهٔ کلی نائل بشود. وقتی به ضابطهٔ کلی نائل شد آنها را دور می‌ریزد و به آنها کاری ندارد. تاریخ علمی، این حوادث را برای آن به دست می‌آورد که بتواند به ضوابط و قواعد کلی نائل بشود. پس به منزلهٔ موادی است که در لابراتوار خودش جمع می‌کند با این تفاوت که لابراتوار یک عالم طبیعی یک لابراتوار عینی است چون موادش مواد عینی است ولی لابراتوار یک مورخ علمی لابراتوار ذهنی است چون موادش حوادث گذشته است، گذشته که وجود عینی ندارد، از گذشته فقط یک پرونده دارد، خود گذشته که فعلاً وجود ندارد. پرونده و کاغذها را هم که نمی‌شود در لابراتوار تجزیه کرد، باید روی آنچه که در پرونده ثبت شده مطالعه و تفکر کند و با قوّهٔ استنباطْ قاعده کشف کند. از این جهت مثل یک قاضی است که مدارکی را از حادثه‌ای که در گذشته رخ داده است و آن حادثه فعلاً وجود ندارد در اختیار دارد، از روی قواعد و قراینی که در دستش هست می‌خواهد حقیقت را کشف کند. این هم می‌خواهد از روی مدارکی که در دستش هست ضابطه‌ای به دست بیاورد. و لهذا گفتیم که کار مورخ علمی به فیلسوف

شبیه‌تر است تا عالِم طبیعی، چون عالم طبیعی سروکارش با مواد عینی است، فیلسوف سروکارش با تجزیه و تحلیل عقلی و فلسفی است.

اعتبار تاریخ نقلی

پس در تاریخ علمی هم ما به تاریخ نقلی احتیاج داریم، ابزار کار ماست. اینجا آن مسئلهٔ معروف ـ که در گذشته گفته‌ایم ـ مطرح شده که اصلاً تاریخ نقلی اعتبار ندارد. وقتی که تاریخ نقلی اعتبار ندارد، تاریخ علمی هم اعتبار ندارد، چون تاریخ علمی مطالعهٔ روی تاریخ نقلی برای کشف قواعد و ضوابط است. چرا تاریخ نقلی اعتبار ندارد؟ می‌گویند به دو دلیل: یکی اینکه مورخین و ناقلان چون بشرند نمی‌توانستند خودشان را از اغراضی که دارند، اغراض شخصی، و از تعصباتی که خواه ناخواه داشته‌اند، تعصبات ملی، مذهبی، قبیله‌ای و...، و از وابستگیهایی که داشته‌اند [دور بدارند.] اغلبِ کتابهای تاریخ را افرادی نوشته‌اند که جزء حواشیِ سلاطین و وابسته به آنها بوده‌اند. وقتی که وابسته بوده و از اینجا حقوق می‌گرفته قهراً حوادثی را هم که خودش شاهد و ناظر بوده نمی‌توانسته که عین قضایا را آنچنان که هست نقل کند، باید قضایا را طوری نقل کند که مطابق میل این کسی باشد که این به او وابسته است، حتی شکستهای آنها را مجبور بوده به یک صورت فتح‌آمیزی جلوه دهد. مثلاً در **ناسخ التواریخ** انسان می‌بیند که بی‌اعتبارترین جلد **ناسخ التواریخ** آن جلد مربوط به قاجارش است که نویسنده معاصر بوده و خودش حاضر و شاهد بوده؛ از همه بی‌اعتبارتر است، چرا؟ چون مربوط به زمان خودش است. مثلاً در همان جا که حوادث دورهٔ فتحعلی‌شاه و دورهٔ محمدشاه و همان دوره‌هایی را که مرتب ایران شکست می‌خورد و قسمتهایی از ایران جدا می‌شد نقل می‌کند، تیترش را انسان نگاه می‌کند، می‌گوید: «در کشورگشایی و جهان‌گیری خاقان فتحعلی‌شاه». ولی وقتی انسان می‌خواند، در آخرش می‌فهمد این کشورگیری یک کشور دادن است.

و یا در **ناسخ التواریخ** می‌نویسد که امیرکبیر ـ که نویسنده معاصر امیرکبیر است ـ در کاشان مریض شد و بعد بدنش آماس کرد و بعد مرد. نمی‌گوید او را کشتند؛ در صورتی که امروز از مسلّمات است و کسی شک ندارد که امیرکبیر را در حمام کاشان کشتند. البته نویسندهٔ این کتاب با اینکه آدم درستی بوده ولی تحت تأثیر جریانهای زمان خودش بوده؛ گفته‌اند و او هم نوشته است.

قضیهٔ نادر خیلی معروف است که در یکی از جنگهایش با عثمانیها ترکها عجیب

مقاومت کردند و یک شکست عظیمی به نادر دادند و نادر به میرزا مهدی‌خان، ادیب معروف و وزیرش گفت زود به فلان‌جا بنویس که کمک بفرستند. او برداشت نامه‌ای نوشت، بعد نامه را برای نادر قرائت کرد، گفت: «از آنجا که چشم حسود فلک نمی‌توانست این لشکر ظفر انتظام ما را ببیند، از آنجا که چنین بود و چنین بود، یک چشم‌زخمی به لشکر همایون ظفر ما وارد شد، کمک بفرستید.» دو صفحه القاب آورد. نادر هم که آدم لُری بود، گفت: پدرسوخته! بنویس فلانِ نادر را پاره کردند، کمک بفرست. (خندهٔ استاد و حضار).

می‌گویند مورخ در زمان خودش وابستگی دارد، پس حرفش اعتبار ندارد؛ علاوه بر اینکه مورخین انتخاب می‌کرده‌اند و این بیماری بدی بوده است که در همهٔ قضایا شروع می‌کردند به انتخاب کردن، یعنی دروغ هم نمی‌خواست بگوید، ولی در راستها انتخاب می‌کرد، آن که مطابق میلش بود نقل می‌کرد، آن که مخالف میلش بود نقل نمی‌کرد. اگر تاریخ نقلی بی‌اعتبار باشد تاریخ علمی هم به طریق اولیٰ بی‌اعتبار است.

البته به این [ایراد] جواب داده‌اند؛ گفته‌اند: راست است؛ هر تاریخی که صرفاً نقل شده اعتبار ندارد اما چنین هم نیست که برای محقق راه تحقیق بسته باشد. برای محقق در حوادث نقلی هم راه تحقیق باز است لااقل در موردی که افرادی احساسهای متضاد دارند. افرادی که احساسهای متضاد دارند نیز یک قضیه را می‌نویسند. وقتی که اینها با اینکه احساسات متضاد دارند هردو یک چیز را نوشتند، این نشان می‌دهد که این حادثه عین واقعیت است.

فرض کنید قضیه‌ای راجع به امامت امیرالمؤمنین پیش آمده. شیعه‌ها نوشته‌اند؛ انسان می‌گوید چون شیعه بوده‌اند نوشته‌اند. ولی وقتی که می‌بیند آن کسی که سنی است و احساسات مخالف داشته او هم نوشته، حالا اگر همهٔ آن را ننوشته یک قسمت زیادش را نوشته، [درمی‌یابد که این قضیه راست است.] یا یک سلسله قرائن دیگر.

و بعلاوه این خودش یک حسابی است که حقیقت را برای همیشه از همگان نمی‌شود پنهان کرد. درست است که در یک زمان چهرهٔ حقیقت را مخفی می‌کنند، ولی کمی که زمان می‌گذرد می‌بینید خود حقیقت چهرهٔ خودش را نشان می‌دهد، که از این قضایا زیاد داریم. و به هرحال تاریخ هم برای خودش یک سلسله بدیهیات و مسلّمات دارد و یک سلسله مشکوکات. بله، اگر ما بخواهیم یک کتاب تاریخ را باز کنیم هرچه که در آن کتاب هست همه را بگوییم که درست است، این حرف غلطی است. اما از مجموع

نقلهای تاریخی، ما به یک سلسله وقایع می‌رسیم که اینها [مسلّماً حقیقت دارند.] چنانکه در علوم به یک سلسله بدیهیات می‌رسیم، در تاریخ هم به یک سلسله مسلّمات می‌رسیم. همان مسلّمات تاریخی لااقل در بسیاری از موارد کافی است برای اینکه محقق بتواند اظهارنظر کند.

مثلاً آیا ما الآن می‌توانیم شک کنیم که در دو هزار و پانصدسال پیش تمدن بزرگی به نام تمدن یونان وجود داشته؟ هیچ نمی‌شود شک کرد. تمدنی به نام تمدن رم وجود داشته؟ هیچ نمی‌شود شک کرد. حتی در بسیاری خصوصیاتِ این تمدنها هیچ نمی‌شود شک کرد. بله، در برخی امور می‌شود شک کرد، مثلاً ریشهٔ تمدن یونان چه بوده؟ آیا همهٔ این تمدن از نبوغ خود مردم آن سرزمین سرچشمه گرفته یا اینکه اینها یک سلسله استفاده‌هایی از جاهای دیگر کرده‌اند که تاریخ آنها در دست نیست؟ مثلاً این تمدن از مشرق‌زمین چه موادی استفاده کرده است؟ اینها گاهی مردد و مشکوک باقی می‌ماند. گاهی اصل اینکه تمدن یونان از مشرق‌زمین استفاده کرده مسلّم است ولی چقدر استفاده کرده مشکوک می‌ماند.

آیا جامعه ضابطهٔ کلی دارد؟

بحث دوم این است که فرضاً تاریخ نقلی قابل اعتماد باشد ولی ما آن وقت می‌توانیم از حوادث نقلی قاعده و ضابطه استنباط کنیم و اسمش را «تاریخ علمی» بگذاریم که قبول داشته باشیم بر اعمال اختیاری و ارادی انسان هم اصل علیت و اصل ضرورت علّی و معلولی و اصل سنخیت علّی و معلولی حاکم است. خود اصل علّیت یعنی یک حادثه بدون علت محال است صورت بگیرد. اصل ضرورت علّی و معلولی این است که اگر علت تامّهٔ یک شیء وجود پیدا کرد معلولش جبراً و ضرورتاً وجود پیدا می‌کند. اصل سنخیت علّی و معلولی یعنی اینکه هر علتِ خاص، معلول خاصی می‌تواند داشته باشد نه هر معلولی، و هر معلولی از یک علت خاص می‌تواند صادر شود نه از هر علتی.

این اصول در طبیعت بی‌جان کاملاً جاری است. به حکم اینکه در طبیعت بی‌جان جاری است ما می‌توانیم قاعده و ضابطهٔ کلی در طبیعت بی‌جان داشته باشیم. مثلاً در گازها، در مایعها، در جامدها (به معنای جمادها) قانون علیت با شاخه‌هایش حکمفرماست و لهذا ما به طور قطع می‌توانیم قاعده و ضابطهٔ کلی به دست بیاوریم، مثلاً بگوییم مغناطیس با آهن چه رابطه‌ای دارد و بعد قاعده به دست بیاوریم که اگر آهن چنین باشد،

مغناطیس چنین باشد و چنین نسبتی میانشان برقرار باشد مغناطیس آن را جذب می‌کند. این می‌شود قاعدۀ کلی خلاف‌ناپذیر. یا آب در چه درجه حرارتی تبدیل به بخار می‌شود؛ یک قاعدۀ خلاف‌ناپذیر.

اما در مسائل انسانی چطور؟ مقصود از مسائل انسانی آن مسائلی است که به اراده و اختیار انسان وابستگی دارد. این مستشکل می‌گوید اراده و اختیار انسان از قانون علیت آزاد است و الّا اگر قانون علیت در مورد اراده و اختیار انسان حاکم باشد پس انسان در کارهای خودش مجبور است و حال آنکه انسان مجبور نیست و اختیار دارد. همین قدر که گفتیم انسان در کارهای خودش اختیار دارد پس قانون علیت نیست، ضرورت علّی و معلولی و سنخیت علّی و معلولی هم نیست. پس قاعده و ضابطه‌ای وجود ندارد، و چون جامعه را انسانها با اراده و اختیار خودشان می‌چرخانند و اراده و اختیار حکمفرماست جامعه نمی‌تواند ضابطۀ کلی داشته باشد.

تفاوت ضرورت و جبر

ما این مسئله را هم چون در گذشته مطرح کردیم فقط یادآوری می‌کنیم در حدی که مسائل بعدی خودمان را ذکر کنیم. در محل خودش ذکر کردیم که هر ضرورت علّی و معلولی جبر نیست. فرق است میان ضرورت و آنچه که جبرِ به معنی اجبار نامیده می‌شود. بسیاری از ضرورتها ناشی از اختیار انسان است؛ نه معنایش این است که جبر حکمفرماست. مثالی از امور اجتماعی ذکر می‌کنم: قم الآن جاده‌ای دارد دوطرفه؛ در آن کامیون حرکت می‌کند، اتوبوس حرکت می‌کند، سواری هم حرکت می‌کند. اکنون دارند میان قم و تهران اتوبان می‌کشند. اتوبان که کشیدند، دیگر اتوبوس آنجا نمی‌آید، وانت نمی‌آید، تریلی نمی‌آید، فقط به سواریها اجازه می‌دهند که بروند. حالا کسی می‌آید و می‌گوید سال آینده که این اتوبان باز شود این جاده خلوت‌تر می‌شود، نود درصد رفت و آمدها به آنجا کشیده می‌شود. اگر بگوییم آیا به طور ضرورت و به طور قطع می‌گویی؟ می‌گوید به طور قطع. بگوییم چطور؟ می‌گوید ممکن نیست که این طور نباشد. وقتی که جاده‌ای به این خوبی وجود داشته باشد، خلوت باشد، خطر تصادف هم کمتر باشد و قهراً، هم مردم زودتر به مقصد برسند و هم خطر تصادف در کار نباشد، مسلّم مردم این جاده را انتخاب می‌کنند و از این طرف می‌روند.

یا اگر جنسی را در بازار به قیمت معینی تهیه کنند، بعد جنس دیگری در بازار بیاید و

با آن رقابت کند که از آن، هم بهتر باشد (زیباتر و بادوام‌تر باشد) و هم ارزانتر، اینجا شما چه می‌گویید؟ آیا شک می‌کنید در اینکه جنس دوم جنس اول را شکست خواهد داد و بازارِ آن را قبضه خواهد کرد؟ نه، بالضروره چنین چیزی می‌شود. ولی معنی این «بالضروره» چیست؟ آیا غیر از این است که شما از انتخاب انسانها هم دارید حرف مـی‌زنید؟ یـعنی انسانها در شرایطی که آن اتوبان در کنار این جادهٔ کذایی واقع بشود آن را انتخاب خواهند کرد، و در شرایطی که این دو کالا به بازار آمده و کالای دوم، هم مرغوبتر و هم ارزانتر و هم زیباتر و بادوام‌تر است این را انتخاب خواهند کرد. این یک امر ضروری هست یا نه؟ ضروری است؛ یعنی انسان در آن شک ندارد. ولی این «ضروری» معنایش این نیست که یک عاملی انسانها را مجبور به این کار می‌کند؛ معنایش این است که انسانها بـه حکـم اینکه عقل و اراده و انتخاب دارند همیشه اصلح را انتخاب می‌کنند. مگر دیوانه‌اند که غیر اصلح را انتخاب کنند؟! به حکم اینکه مردم عاقلند و با اراده هستند و هـمیشه اصـلح را انتخاب می‌کنند پس اصلح که آمد اصلح را بر غیر اصلح قطعاً ترجیح خواهند داد. اینجا ضرورت هست ولی جبر نیست؛ نه این است که وقتی این طور شد مردم مجبورند. هیچ مجبور نیستند. مردم می‌توانند اصلح را هم انتخاب نکنند و غیر اصلح را انتخاب کنند. اما این خلاف عقلشان است. نه این است که یک قوهٔ مجبره‌ای اینها را اجبار کرده است. این، ضرورت و جبری است که با اختیار منافات ندارد. اگر چیزی به صورتی دربیاید که از انسان سلب اراده و اختیار و قدرت کند آن جبرِ ضد اختیار است اما اگر چیزی نه سلب قدرت و نه سلب اراده از عاملش بکند، بلکه موضوع برای اختیار او درست می‌کند، [چنین چیزی جبر ضد اختیار نیست.] فرض کنید که شما می‌خواهید از این کوچه بروید در خیابان دولت[۱]. چون راه مستقیم بسته است، راه طولانی‌تری را می‌روید. حالا اگر احیاناً آمدند راهی از این طرف به طرف دولت باز کردند که راه نصفه شد، شما دیگر مجبور نیستید این راه را انتخاب کنید آن راه را انتخاب نکنید. البته باز هم می‌توانید این راه را انتخاب کنید و آن راه را انتخاب نکنید. سلب اختیار و سلب قدرت از شما نمی‌کند. فرق است میان ضرورتی که از شما سلب قدرت و سلب اختیار کند، مثل آنجا که پاسبانی می‌آید و می‌گوید حق نداری از اینجا بروی، باید از آنجا بروی، که یک عاملی از بیرون آمده از شما سلب قدرت و سلب اختیار و انتخاب کرده است، و ضرورتی که ناشی از اختیار است و هیچ عامل بیرونی وجود

۱. [محل منزل استاد در تهران.]

ندارد، این شما هستید که این کار را می‌کنید.

بنابراین فرق است میان ضرورتهای ناشی از اختیار و ضرورتهای سلب‌کنندهٔ اختیار.

حالا بحث در اینجا این است: اینها خیال کرده‌اند که اگر ما در مسائل تاریخی قائل به ضرورت بشویم، هر ضرورتی که قائل شویم اختیار و قدرت را از انسان سلب کرده‌ایم. نه، هر ضرورتی این طور نیست. ضرورتهای تاریخی ضرورتهای ناشی از اختیار انسانهاست یعنی ضرورتهایی است که عامل اختیار هم جزء علل ضروری کردن هستند نه ضرورتهایی که یک عاملی با پس زدن اختیار، ضرورت را ایجاد کرده. پس فرق است میان ضروریِ بالاختیار و ضروریِ بالاجبار و لا بالاختیار که اختیار را سلب می‌کند.

تاریخ علمی مبتنی بر طبیعت داشتن جامعه است

مطلبی را ما در گذشته مطرح کردیم ـ که اینجا هم بالاشاره می‌گوییم و رد می‌شویم ـ و آن این است که آیا جامعه در ذات خودش طبیعت و شخصیت مستقلِ از طبیعت و شخصیت افراد دارد یا ندارد؟ مسئلهٔ اصالة الاجتماع و اصالة الفرد. اگر ما قائل بشویم که اصلاً جامعه از خود طبیعتی ندارد، واقعیتی از خود ندارد، تنها فرد است که طبیعت و واقعیت و وجود دارد و جامعه یک امر انتزاعی است، باز هم بحث تاریخ علمی غلط است؛ یعنی همین طور که اگر برای تاریخ نقلی اعتبار قائل نباشیم یا اگر اصل علیت را در اینجا جاری ندانیم دیگر ما تاریخ علمی نخواهیم داشت، اگر برای جامعه هم طبیعت قائل نشویم تاریخ علمی نداریم، چرا؟ زیرا ما می‌خواهیم ضوابط و قواعدی برای جوامع بیان کنیم. وقتی که جامعه‌ها وجودی ندارند الّا اعتباری و انتزاعی و فقط افرادند که وجود داشته‌اند، پس قهراً سنت و قاعده و ضابطه هم ندارد، فقط افراد وجود دارند. و لهذا در غیر مورد جامعهٔ انسان، در اجتماعات گیاهها و در اجتماعات حیوانها شما دیگر جامعه‌شناسی ندارید، مگر در حیواناتی که بالغریزه اجتماعی هستند که حساب دیگری دارد. انبوه درختهای یک باغ، هر درخت خودش حکم دارد، جامعهٔ درختان دیگر قاعده و قانون و سنتی ندارد.

پس تاریخ علمی مبتنی بر طبیعت داشتن جامعه است و چون ما در گذشته ثابت کرده‌ایم ـ حتی از نظر قرآنی هم ثابت کرده‌ایم ـ که جامعه از خود هویت و طبیعت دارد (گو اینکه فرد را هم اعتباری ندانسته‌ایم ولی به هر حال برای جامعه هویت و واقعیت و طبیعت قائل شده‌ایم) بنابراین ما می‌توانیم وارد بحث تاریخ علمی خودمان بشویم.

آیا تاریخ، ماتریالیست است یا ایده‌آلیست یا رئالیست؟

مسئلهٔ چهارم مسئلهٔ بسیار مهمی است که مخصوصاً از نظر قرآنی ما باید این بحث را دنبال کنیم و خیلی آیات از آیات قرآنی را باید مطالعه کنیم که رفقا هم باید در این جهت کمک بدهند. این بحث را ما تحت این عنوان طرح می‌کنیم: آیا تاریخ در طبیعت خودش و به حسب ماهیت خودش مادی است؟ و به عبارت دیگر: آیا تاریخ ماتریالیست است؟ و یا تاریخ مادی نیست معنوی است، به تعبیر دیگر ایده‌آلیست است؟ و یا شقّ سومی وجود دارد: تاریخ نه ماتریالیست است و نه ایده‌آلیست؛ تاریخ واقع‌گراست و در واقع‌گرایی و واقعیت‌گراییِ خودش، هم ماده‌جوست و هم معناجو، که ما از آن به «رئالیست» تعبیر می‌کنیم. پس مسئلهٔ چهارم این است که آیا تاریخ ماتریالیست است یا ایده‌آلیست است یا رئالیست؟

«تاریخ ماتریالیست است» یعنی چه؟ این از حساسترین مسائلی است که ما با آن روبرو هستیم و باید رویش خیلی کار کنیم. اینکه می‌گوییم «ماتریالیست» یعنی اخلاقاً ماتریالیست، یعنی آن هدف نهایی جامعه که به دنبال آن است و آنچه که برای جامعه اصالت دارد فقط امور مادی است. جامعه در طبیعت خودش آنچه را که بالاصاله خواهان است هدفهای مادی است و اما هدفهای معنوی هدفهای ثانوی جامعه است و در طفیل هدفهای مادی.

در جامعه خیلی مسائل وجود دارد، مسائل مادی وجود دارد مسائل معنوی وجود دارد. از مجموع مؤسساتی که در یک جامعه هست انسان می‌تواند به نیازهای جامعه پی ببرد. جامعه یک سازمان بزرگ و وسیع دارد که باز خود آن به سازمانهای مختلف تقسیم می‌شود. یکی از آنها سازمان اقتصادی جامعه یا بنیاد اقتصادی جامعه است. جامعه کشاورزی دارد، بازرگانی دارد، صنعت دارد؛ یعنی قسمتهای تولیدی، آن که در جامعه تولید می‌کند. جامعه سازمان قانونی دارد. بالاخره دولتی دارد، قانونی دارد، مقرراتی دارد که در پرتو آن مقررات زندگی می‌کند. جامعه فرهنگ دارد، آموزش و پرورش دارد، همان تعلیم و تربیت، تأسیسات بزرگ آموزشی و پرورشی دارد. سازمان قضایی دارد: دادگستری. سازمان دینی و مذهبی دارد. و سازمانهای سیاسی دارد به شکلهای مختلف، دولت به یک شکل، احزاب سیاسی به شکل دیگر. هرکدام از اینها هم تأمین کنندهٔ یک نیاز برای جامعه است. دستگاههای تولیدی نیازهای مادی جامعه را تأمین می‌کند. قانون می‌خواهد عدالت اجتماعی را [از طریق] مقرراتی که در پرتو آن حد و مرزها تعیین شده باشد تأمین کند.

دادگستری مراقبت کامل دارد که هرکسی از حدود خودش تجاوز نکند و اگر کسی از حدود قانونی خودش تجاوز کرد رسیدگی کند. سازمانهای فرهنگی [وجود دارند، زیرا] علم برای جامعه یک امر مقدس است. سازمانهای مذهبی [وجود دارند، چون] خود مذهب برای جامعه مقدس است. یا در آموزش و پرورش اخلاق برای جامعه مقدس است. همهٔ اینها وجود دارد.

آیا جامعه در طبیعت خودش مادی است؟ یعنی آنچه که در درجهٔ اول هدف جامعه است همان هدفهای مادی است و هدفهای معنوی تابع و طفیل‌اند و طفیلی هستند؟ پس این برمی‌گردد به اینکه جامعه به عنوان یک موجود زنده و دارای شعور و وجدان آیا آن هدف اصلی‌اش مادیات است و به معنویات از آن جهت نیازمند شده است که بتواند مادیاتش را تأمین کند، ولو آنکه طبقه‌ای آن را به وجود آورده باشد؟ آیا معنویات را به خاطر مادیات به وجود آورده‌اند و وسیله‌ای است برای تأمین مادیات؟ یا به عکس است، هدف اصلی و نهایی جامعه معنویات است، مادیات به منزلهٔ وسیله است، یعنی انسان که انسان است، آنچه که جوهر زندگی اجتماعی انسان را تشکیل می‌دهد و واقعیت حیات انسانی است امور معنوی است ولی انسان چون نیازهای مادی دارد اگر آن نیازهای مادی رفع نشود نمی‌تواند باقی بماند، از این جهت به تبع و بالطفیل [دنبال مادیات می‌رود.] مثل کسی که مَرکبی مثلاً قاطری دارد و این قاطر برای او وسیله‌ای است که از جایی به جایی برود، ولی این قاطر بالاخره گرسنه می‌شود کاه و جو می‌خواهد، اگر کاه و جو به این قاطر ندهیم از راه می‌ماند. برای اینکه قاطر از راه نماند ما شکمش را هم سیر می‌کنیم، آب هم به او می‌دهیم، تیمارش هم می‌کنیم، چاقش هم نگه می‌داریم، چون این باید باشد تا ما حرکت کنیم، اگر نباشد که ما نمی‌توانیم حرکت کنیم.

نظریهٔ درست

و یا اساساً هیچ کدام از این دو نظریه درست نیست؟ جامعه مثل فرد است. فرد دارای غرایز مختلف است و هر غریزه‌ای برای خودش اصالت دارد. حالا اینکه یکی بیشتر یکی کمتر و فرق کند ـ که عرض خواهم کرد فرقش در چیست ـ از اصالت هیچ کدامِ از اینها نمی‌کاهد. یک فرد را شما در نظر بگیرید. فرد نان می‌خواهد و لباس می‌خواهد و مسکن می‌خواهد. اینها امور مادی است. همسر می‌خواهد، این هم یک امر مادی بدنی است اما نه از نوع مادی اقتصادی، و احترام می‌خواهد یعنی همین قدر که شکمش سیر شد و

همسری داشت ولو اینکه در نهایت ذلت و نکبت و تحقیر باشد این برایش زندگی نیست، می‌خواهد در میان مردم احترام داشته باشد. علم می‌خواهد. نمی‌خواهد مثل یک حیوان به این دنیا بیاید و برود و نفهمد که در دنیا چه خبر است. اساساً می‌خواهد بفهمد. دین می‌خواهد، پرستش می‌خواهد، اخلاق و فضیلت می‌خواهد.

دربارهٔ فرد انسان در مجموع سه نظریه وجود دارد: یکی اینکه فرد انسان به حسب طبع مادی است، معنویت برای انسان اصالت ندارد. دیگر اینکه برای انسان فقط معنویات اصالت دارد، مادیات یک وسیلهٔ محض بیشتر نیست؛ و اغلب، مسائل مادی را از جنبه‌های اخلاقی تحقیر می‌کنند که مثلاً این شکم همین قدر بخورد که نمیرد و الّا این‌که مسئله‌ای نیست که انسان بخواهد روی این مسائل فکر کند. و نظریهٔ سوم اینکه هر دو در آنِ واحد.

در مورد جامعه هم ممکن است کسی بگوید که جامعه ماتریالیست محض است. این همان نظریهٔ معروفی است که می‌گویند زیربنا اقتصاد است یعنی هرچه که غیر از اقتصاد هست روبناست به این معنی که طفیلی است یعنی آن بر اساس این درست شده، این مقیاس و معیار است. آن برای این درست شده و لهذا آن در تغییر خودش تابع این است. این اگر تغییر نکند آن سر جای خودش هست، اگر تغییر کند آن به تبع تغییر می‌کند. گو اینکه ابتدا هم که می‌خواهد تغییر کند به سادگی تغییر نمی‌کند، یک کشمکشی میان زیربنا و روبنا واقع می‌شود ولی در نهایت امر چاره‌ای نیست الّا اینکه باید روبنا عوض بشود و خودش را به زیربنا تطبیق بدهد. حتی مطابق نظریهٔ مارکس روبنا روی زیربنا اثر می‌گذارد و تأثیر متقابل میان زیربنا و روبنا هست ولی در عین حال زیربنا از زیربنا بودن خودش خارج نمی‌شود، روبنا هم از روبنا بودن خودش خارج نمی‌شود. در عین اینکه میان اینها تأثیر متقابل هست ولی سرنوشت نهایی را زیربنا تعیین می‌کند. این که می‌گویند «زیربنا اقتصاد است» تعبیر دیگری است از اینکه جامعه و تاریخ در ذات و طبیعت خودش ماتریالیست است.

اسلام و نیازهای مادی

ما می‌بینیم که اسلام ـ شاید برخلاف همهٔ مذاهب دیگر ـ به نیازهای مادی به چشم حقارت نگاه نکرده، یعنی این را یک مسئلهٔ لازم شمرده، خیلی هم لازم شمرده. می‌بینیم که اولیاء دین خیلی وقتها می‌گویند: اَللّٰهُمَّ اِنّی اَعوذُ بِکَ مِنَ الْفَقْرِ خدایا ما از فقر به تو پناه

می‌بریم. یا در **نهج‌البلاغه** هست که امیرالمؤمنین به پسرشان محمد بن حنفیه فرمودند: **یا بُنَیَّ اِنّی اَخافُ عَلَیْکَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْهُ فَاِنَّ الْفَقْرَ مَنْقَصَةٌ لِلدّینِ مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ داعِیَةٌ لِلْمَقْتِ**[1]. به خدا پناه ببر از فقر که فقر نقص در دین است. مقصود از «نقص در دین است» این است که سبب می‌شود که انسان در [انجام وظایف دینی کوتاهی کند. فقر موجب دشمنی و سرزنش می‌شود. اگر کسی فقیر شد][2] به حساب بی‌عرضگی و بی‌شخصیتی‌اش می‌گذارند، تحقیر و ملامتش می‌کنند، می‌گویند مردک بی‌عرضه را ببین، نمی‌تواند نان خودش را به دست بیاورد؛ و برعکس، اگر کسی ثروتمند شد مردم به حساب شخصیتش می‌گذارند. وقتی انسان در جامعه تحقیر بشود، این امر عوارض بسیار بدی دارد.

مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ انسان وقتی که در چارچوب فقر و مسکنت و نیاز گرفتار شود اصلاً عقلش را از دست می‌دهد و نمی‌داند چگونه فکر کند. مردم عوام ما هم می‌گویند: «شکم گرسنه ایمان ندارد» یا شکم گرسته عقل ندارد، هوش ندارد، فهم ندارد. این مطلب همین است که از نظر مسائل اقتصادی به قدر نیاز داشتن و یا نداشتن، مسئلهٔ مهمی است، مسئلهٔ روزی کفاف که جزء اصول اسلام است که کوشش کنید به قدر کفاف یعنی به قدری که به مردم محتاج نباشید [تأمین باشید.]

حتی در ذیل آیهٔ کریمهٔ **رَبَّنا اٰتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً وَ فِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النّارِ**[3] راجع به «**اٰتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَةً**» در احادیث وارد شده که حسنهٔ دنیا روزیِ به قدر کفاف است که انسان محتاج مردم نباشد.

یا پیغمبر اکرم در **کافی** در مورد نان، همین کلمهٔ نان (خُبْز) می‌فرماید: **اَللّٰهُمَّ بارِکْ لَنا فِی الْخُبْزِ، لَوْ لَا الْخُبْزُ ما صَلَّیْنا وَ ما تَصَدَّقْنا وَ لا صُمْنا.** خدایا به ما در نان برکت عنایت بفرما که اگر نان نباشد ما نمی‌توانیم صدقه بدهیم، نمی‌توانیم روزه بگیریم، نمی‌توانیم نماز بخوانیم.

یا آن جملهٔ معروفِ **مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ.**

در اینکه در اسلام جایگاه بسیار پر ارزشی برای نیازهای اقتصادی قائل شده‌اند بحثی نیست. ولی سخن در این است که آیا ارزش اوّل و ارزش اصیل را برای این نیازها

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱۱.

۲. [افتادگی از نوار است.]

۳. بقره / ۲۰۱.

قائل شده‌اند که هر چیز دیگری اگر برای انسان ارزش دارد ارزش تبعی و طفیلی است؟ یا این طور نیست؟

نتیجه

اگر تاریخ در طبیعت خودش ماتریالیست باشد قهراً تمام قواعد و ضوابط تاریخ علمی باید براساس اقتصاد جامعه‌ها توجیه بشود و بس، چون حاکم اصلی بر جامعه‌ها از هر جهت اقتصاد بوده. اقتصاد می‌شود کلید شناخت هر جامعه‌ای. آنوقت اگر بگوییم مثلاً جامعهٔ رم چگونه فکر می‌کرده است؟ چگونه اخلاقی داشته است؟ چگونه مذهبی داشته است؟ می‌گوید تو به من بگو او چگونه زندگی مادی داشته است تا من فوراً به تو بگویم چگونه فکر می‌کرده، چگونه دینی داشته، چگونه اخلاقی داشته است، چون این کلید آن است و آن از این ناشی می‌شود.

آنوقت در گرایشهای داخلی، جامعه‌ها در هر زمانی به طبقات و گروههای مختلف تقسیم می‌شوند. جنگها و نزاعها میان دو گروه درمی‌گیرد. اگر تاریخ و جامعه در طبیعت خودش ماتریالیست باشد کلید فهم و درک و حل نزاعهای اجتماعی و جنگهای داخلی و غیرداخلی که در بین بوده اقتصاد است و بس؛ یعنی تمام جنگهای دنیا ریشهٔ اقتصادی دارد، غیر از این نمی‌تواند ریشه‌ای داشته باشد؛ تمام اختلافات داخلی جامعه‌ها ریشهٔ اقتصادی دارد و بس؛ و تمام نهضتهای اجتماعی در هر رنگ و شکلی که پیدا شده است، با اینکه به ظاهر خیلی فرق می‌کند، [ریشهٔ اقتصادی دارد.] ما نهضت علمی داریم، نهضت صنعتی داریم، نهضت ادبی داریم، نهضت مذهبی داریم، نهضت اخلاقی داریم؛ می‌گویند در فلان وقت یک نهضت اخلاقی در میان مردم به وجود آمد، یک نهضت مذهبی به وجود آمد، یک نهضت سیاسی به وجود آمد، یک نهضت فرهنگی به وجود آمد؛ می‌گوید ریشه‌اش را در اقتصاد جستجو کنید. تو به من بگو چه اقتصادی داشته تا من به تو بگویم که چه نهضتی می‌توانسته پشت سرش به وجود بیاید. حالا به مسئلهٔ تضادها ـ که از نظر اینها عامل تکامل است ـ کار ندارم، آن را در بحث تکامل تاریخ، آن بحث سوم، مطرح می‌کنم.

نظریهٔ معنویّون (ایده‌آلیستها) برعکس است. آنها می‌خواهند چنین ادعا کنند که انسان همیشه به دنبال معنی است و ماده برای انسان هیچ وقت اصالت ندارد. مثلاً اگر بخواهیم جنگها را روی این نظریه توجیه کنیم باید تمام جنگها را جنگ عقیده بدانیم،

عقاید بوده که با یکدیگر می‌جنگیده‌اند نه چیز دیگر. طبقات که در جامعه به وجود می‌آید، اینها را فقط طبقات اعتقادی تشکیل می‌دهند نه طبقات اقتصادی.

نظریهٔ سوم می‌گوید ما در تاریخ همه گونه نهضت و حرکتی را داریم. نهضت ادبی داریم که خودش اصالت دارد، نهضت فرهنگی و علمی داریم خودش اصالت دارد، نهضت مذهبی داریم خودش اصالت دارد، نهضتهای سیاسی داریم خودش اصالت دارد، نهضتهای اقتصادی هم داریم خودش اصالت دارد. هیچ ضرورتی ندارد که هر نهضتی به هر شکلی که در جامعه پیدا شد آن را به یک شکل معیّن برگردانیم و بگوییم حتماً مادی یا معنوی بوده. نه، نهضتهای معنوی هم در جامعه هست، نهضتهای مادی هم در جامعه هست. همهٔ اینها وجود دارد. به زور نباید هر نهضتی هم که شکل معنوی دارد برویم برایش یک ریشهٔ مادی پیدا کنیم، یا هر نهضتی هم که شکل مادی دارد برویم برایش ریشهٔ معنوی پیدا کنیم. حالا ببینیم از نظر آیات قرآنی چه آیاتی را باید فعلاً مورد مطالعه قرار بدهیم.

□

ـ اینکه می‌فرمایید هر نهضتی برای خودش می‌تواند اصالت داشته باشد، معنایش این است که بدون ارتباط با چیزهای دیگر است؟ مثلاً نهضت ادبی...

استاد: نه، «بدون ارتباط» یک مسئله است، از آن سرچشمه می‌گیرد مسئلهٔ دیگر است. «با یکدیگر ارتباط دارند» یعنی روی یکدیگر اثر می‌گذارند. یک نهضت فرهنگی روی همهٔ جنبه‌های جامعه اثر می‌گذارد، همین طوری که امروز اینها می‌گویند که جامعه که دارای نهادهای مختلف است وقتی در یک قسمتش یک نهضت واقع شد این خود به خود سایر قسمتها را تحت تأثیر قرار می‌دهد کما اینکه اگر در قسمتهای دیگر هم نهضتی واقع بشود این را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ـ یعنی به هیچ کدام اصالت نمی‌شود داد.

استاد: اصالت به معنای اینکه آن اصل باشد و باقی دیگر فرع مطلق، نه. ما نمی‌توانیم یک جنبهٔ معین را اصیل علی‌الاطلاق بدانیم و همهٔ جنبه‌های دیگر را فرع آن

بدانیم. خلاف مشهودات است و خلاف شناختی است که ما از انسان داریم و خلاف شناختی است که از جامعه داریم و این مطلب هیچ دلیلی ندارد.

ـ مثلاً ما جنگی نداریم که به خاطر یک نهضت ادبی صورت گرفته باشد، یعنی به خاطر اعتقادات ادبی دو دسته جنگی واقع شده باشد.

استاد: لزومی ندارد که اگر مثلاً نهضت ادبی اصالت دارد حتی بتواند جنگ‌آفرین هم باشد. اینکه نهضت ادبی اصالت دارد یعنی سرچشمه‌اش ذوق ادبی مردم است نه چیز دیگری.

ـ می‌خواهم بگویم که آیا نهضت ادبی یا فرهنگی در حدی هست که امور دیگر انسان را تحت‌الشعاع قرار بدهد؟

استاد: بله، مسلّم هست. اگر شما «ادبی» را محدود به شعر و اموری که فقط به خیال مربوط باشد بدانید نه، ولی اگر به فرهنگ به معنای اعم آن بخواهید قائل باشید همین طور است. نهضت فرهنگی به دنبال خودش هر نهضت دیگری را می‌آورد.

ـ من می‌خواهم بگویم چیزهایی که انسان به دنبالش هست و نهضتهایی که صورت می‌گیرد شاید برخی از آنها باشند که اصالت داشته باشند یعنی آنها انسان را تا سرحد مبارزه پیش می‌برند...

استاد: نه، حتی همان نهضتهای ادبی به معنی نهضتهای فکری هم همین طور است. شما در اروپا نگاه کنید. نقش کسانی که نهضت ادبی و یک ادبیات عالی در اروپا به وجود آوردند [در نهضتهای اجتماعی قابل انکار نیست.] البته ادبیاتی که می‌گوییم ادبیات اجتماعی است. یک وقت ادبیاتی به وجود می‌آید که هیچ جنبهٔ اجتماعی ندارد، بدیهی است که اثر نمی‌گذارد، ولی یک وقت ادبیاتی به وجود می‌آید که جنبهٔ اجتماعی دارد. بدیهی است که این ادبیات جامعه را تکان می‌دهد.

ـ ولی جنبهٔ وسیله دارد یعنی وسیله است برای رسیدن به یک هدف معنوی یا...

استاد: این طور نیست. فرض کنید نهضت ادبی در موضوع عدالت و آزادی داد سخن می‌دهد؛ همین منجر به یک نهضت سیاسی می‌شود. همان منجر به یک نهضت اقتصادی می‌شود. همان را می‌بینیم که بعد منجر به یک نهضت مذهبی می‌شود. اینها منافات ندارد.

ـ آیا نمی‌شود گفت «یک نهضت فکری که در قالب ادبی عرضه می‌شود»؟

استاد: فکری و ادبی یکی است؛ ما نمی‌خواهیم اینها را از همدیگر تفکیک کرده باشیم.

ـ در مورد مسئلهٔ ماتریالیست بودن یا رئالیست بودن تاریخ، آن احادیثی که ذکر فرمودید، تقریباً می‌شود از همهٔ آنها نتیجه گرفت که مادیات وسیله است برای معنویات یعنی یک نیاز اصیل اجتماع مادیاتش نیست.

استاد: البته ما همین را می‌خواهیم بگوییم. گفتیم احیاناً آمده‌اند به اینها تمسک کرده و گفته‌اند اسلام هم اصالت را برای اقتصاد قائل است. ما به این عنوان ذکر کردیم که اسلام هم برای نیازهای اقتصادی ارزش زیاد (تعبیر ما ارزش بود) قائل است. ما اجمالاً خواستیم بگوییم که اسلام به هرحال قضیه را کوچک نشمرده، خیلی هم مهم شمرده و برای اینها ارزش قائل است. حالا این ارزش چه ارزشی است و در چه حد است، باشد تا بعد ذکر کنیم.

ـ اینجا که شما دارید بررسی می‌کنید، آیا آن چیزی را که در تاریخ واقعیت دارد می‌گویید یا آن چیزی که باید باشد.

استاد: آنچه که در تاریخ و در فلسفهٔ تاریخ واقعیت دارد. «آنچه که باید باشد» مربوط

به ایدئولوژی می‌شود. ما می‌خواهیم ببینیم قرآن که تاریخ را توصیف کرده چگونه توصیف کرده؟ اولاً یک قسم از آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه قرآن تاریخ را و جامعه را ماتریالیست نمی‌داند آیات دعوت اسلام است. آن که شناختش از جامعه و از تاریخ شناخت مادی محض است وقتی بخواهد انسان را دعوت کند روی مسائل مادی تکیه می‌کند، چون می‌گوید آنچه که اصالت دارد و انسان را به حرکت درمی‌آورد این است. جامعه طبیعتش این است؛ وقتی که انگشت روی آن شاهرگش گذاشتی می‌توانی آن را به حرکت دربیاوری. آن مکتبی که شناختش از انسان و جامعه یک شناخت ماتریالیستی است یعنی انسان را در ذات خودش و جامعه را در ذات خودش یک ماتریالیست می‌داند، در دعوتهای خودش تکیه‌اش روی هدفهای مادی است. آن که برعکس، شناختش از انسان و جامعه شناخت معنوی است و فکر می‌کند انسان فقط یک معنویت است، او وقتی که انسان را دعوت می‌کند و می‌خواهد به حرکت دربیاورد روی معنویات تکیه می‌کند: آزادی چنین، عدالت چنین، اخلاق چنین؛ ایها الناس! اخلاق فاسد شد، آزادی از بین رفت، عدالت از بین رفت، دین از بین رفت. فقط روی این مسائل تکیه می‌کند.

و اما آن که برای هردو اصالت قائل است در دعوت خودش روی هردو تکیه می‌کند، چون به دو موتور در وجود این جامعه قائل است. هردو موتور را روشن می‌کند نه فقط یک موتور را؛ هم روی مادیات تکیه می‌کند و هم روی معنویات. از یک طرف می‌بینید دم از دین و اخلاق و انسانیت و معنویت و آزادی و مساوات و برابری و برادری و امثال اینها می‌زند، و از طرف دیگر صحبت از این می‌کند که شکمها گرسنه است، حق شما را خوردند و بردند، بروید حق خودتان را بگیرید، چرا آنها اینقدر شکمهایشان سیر باشد و شما شکمهایتان گرسنه باشد. روی هر دو تکیه می‌کند.

اگر جامعه ماتریالیست باشد تکیه فقط روی مادیات است، روی معنویت اصلاً نباید تکیه کرد چون اثری ندارد. اگر جامعه معنوی باشد فقط روی معنویات باید تکیه کرد. اما اگر جامعه دو غریزه‌ای باشد، خود جامعه در ذات خودش دو غریزه‌ای یا به یک تعبیر دو حیاتی و دو جنبه‌ای باشد ـ و ممکن است چند جنبه‌ای باشد ـ روی همهٔ آنها باید تکیه کرد. پس، از جمله مسائلی که باید مطالعه کنید دعوتهای اسلام است که اسلام در دعوتهای خودش روی چه تکیه کرده که مردم را به حرکت درآورده است.

دعوتهای اسلام

بحث دربارۀ این بود که از نظر قرآن کریم آیا تاریخ طبیعت مادی دارد یا طبیعت معنوی و یا طبیعتی مزدوج؟ می‌دانیم که اشیاء دارای خاصیتهای ذاتی مختلف هستند. آن چگونگی ذات اشیاء را که منشأ آثار بالخصوصی می‌شود «طبیعت» می‌نامند. معنی اینکه طبیعت تاریخ مادی است یا معنوی، قهراً این است که تاریخ به عنوان یک موجود زنده که حرکت می‌کند، تحت تأثیر چه انگیزه‌هایی است و چه عواملی هست که تاریخ و جامعه را به گردش در می‌آورند؟ آیا آن عوامل اصلی مادی هستند یا معنوی، و یا هم معنوی هستند و هم مادی، یعنی گاهی عوامل معنوی و گاهی عوامل مادی [در کار است.] و در حقیقت باید گفت آن اهرمی که تاریخ و جامعه را به حرکت درمی‌آورد چیست؟ آنوقت در مکتبها و ایدئولوژیها از نوع دعوتی که در آن مکتب هست و در حقیقت از نوع استراتژی و طریقه و متد و روشی که در دعوت پیش می‌گیرد می‌توان فهمید که این مکتب در جهان‌بینی خودش طبیعت جامعه را یک طبیعت مادی تشخیص می‌دهد یا یک طبیعت معنوی و یا یک طبیعتی که هم مادی است هم معنوی یعنی با دو عامل می‌شود او را به حرکت درآورد؟

آیاتی که روی معنویات تکیه کرده است

بنابراین یکی از راههایی که ما می‌توانیم طبیعت جامعه و تاریخ را از نظر اسلام بشناسیم

این است که ببینیم دعوتهای اسلام چگونه است، یعنی آن تکیه‌ها در دعوت اسلام، آن اهرم یا اهرمهایی که بر آن فشار وارد می‌آورد تا به وسیلهٔ آن جامعه را به حرکت دربیاورد چه اهرم یا اهرمهایی است؟

ما امروز آیات را می‌خوانیم و مقداری هم توضیح می‌دهیم و مخصوصاً تقاضا می‌کنیم که آقایان بیشتر روی این آیات تأمل کنند، به تفاسیر مراجعه کنند و اگر چیزی هم به نظرشان می‌رسد بگویند. ما می‌توانیم اول برویم سراغ آیاتی که از آن آیات احیاناً استنباط می‌شود که قرآن روی مادیات تکیه کرده است و آن اهرم را اهرم مادی تشخیص می‌دهد. یک دسته آیات هست که برای این استدلال خوب است. دستهٔ دیگر آیاتی است که روی معنویات تکیه کرده است. ما حالا هر دو دسته را می‌خوانیم و ابتدا از آیات معنویات شروع می‌کنیم.

مثلاً در آیهٔ ۳۱ از آل عمران تعبیر این است:

قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبّونَ اللهَ فَاتَّبِعونی یُحْبِبْکُمُ اللهُ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنوبَکُمْ وَ اللهُ غَفورٌ رَحیمٌ.

مردم را دعوت می‌کند که مرا پیروی کنید. تکیه‌اش روی چیست [که می‌گوید] دنبال من بیایید، اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید. روی حبّ خدا تکیه کرده. یک وقت کسی می‌گوید تو اگر می‌خواهی شکمت سیر بشود دنبال من بیا، من را پیروی کن. اگر می‌خواهی به پست عالی برسی دنبال من بیا. اینجا می‌گوید اگر خدا را دوست دارید من را پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد. آنوقت خدا شما را دوست می‌دارد وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنوبَکُمْ.

آیهٔ دیگر:

اُدْعُ اِلیٰ سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ[1].

مردم را به سوی پروردگارت بخوان. اولاً که می‌فرماید: «به سوی پروردگارت»، جهت

۱. نحل / ۱۲۵.

حرکت را نشان می‌دهد: به سوی خدا. با چه ابزار و وسیله‌ای؟ سه چیز ذکر می‌کند: یکی حکمت، یکی موعظهٔ حسنه و دیگر جدال به احسن. حکمت یعنی حقایق‌گویی، استدلال منطقی آوردن. با دلیل منطقی مردم را به سوی خدا دعوت کن. این یک ابزار کارش است. دوم موعظهٔ نیکو، اندرز دادن. معلوم است که مواردش فرق می‌کند. در مورد افرادی که سطح تفکر و تعقلشان بالاست حکمت، و در مورد مردمی که تحت تأثیر احساسات خودشان هستند موعظه و اندرز، و مخالفینی که می‌آیند مجادله می‌کنند تو هم با آنها به نحو احسن مجادله کن، مغالطه‌کاری می‌کنند مغالطه‌هایشان را به نحو جدال به سبک خودشان به طوری که آنها را محکوم کنی [پاسخ بده.] با آنها جدال کن.

معلوم است که این آیه برای حکمت یعنی فکر و اندیشه نیرو قائل است. اگر ریشهٔ تمام نیروها و اُسِّ اساس، منافع می‌بود تکیه روی اهرم عقل و استدلال و اغناء فکری دیگر معنی نداشت. همین طور تکیه روی موعظه و اندرز. در مکتب انبیاء موعظه خودش نیرومند است، نیرو دارد، یک عامل است، چرا؟ علتش این است که این جهان‌بینی برای انسان فطرت نهانی قائل است که این فطرت نهانی به گونه‌ای است که اگر مبدأ و معاد را به یادش بیاورند تکان می‌خورد؛ یعنی تذکر به مبدأ و معاد، خودش یک عامل و اهرم حرکت است؛ کما اینکه حکمت و برهان هم خودش یک عامل حرکت است. اینجاست که به پیغمبر دستور می‌دهد که از این دو وسیله استفاده کن. اینها عامل حرکت هستند. جدال عامل ضد حرکتِ مخالف است، چون مجادله است. وقتی که دیگری می‌خواهد از طریق مجادله مانع حرکت تو باشد، تو هم از همان ابزاری که او می‌خواهد به وسیلهٔ آن جلو کار تو را بگیرد برای خنثی کردن ابزار او استفاده کن.

آیهٔ دیگر:

> قُلْ یا اَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ اَلّا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ وَ لانُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لایَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ[1].

بیایید به سوی یک سخن که میان ما و شما متساوی است یعنی یک فکر و اندیشه‌ای که با ما و شما نسبت متساوی دارد.

---

۱. آل عمران / ۶۴.

عقیده‌ها و اعتقادها دوگونه است: برخی اعتقادهاست که به نفع یک گروه است و به ضرر گروهی دیگر، یعنی نسبت این عقیده با همه متساوی نیست. ولی یک عقیده هست که همه را در خودش به نحو متساوی جا می‌دهد یعنی نسبت متساوی با همه دارد. اینکه جز خدا و الله چیزی را پرستش نکنیم، هیچ کس جز الله چیزی را پرستش نکند، معلوم است که اعتقادی است که نسبتش با همهٔ افراد متساوی است.

وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً و هیچ چیزی را شریک او قرار ندهیم. الله را که عبادت می‌کنیم، دیگر در کنارش چیز دیگر قرار ندهیم.

وَ لایَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ بعضی از ما بعض دیگر را ربّ خودش در مقابل خدا قرار ندهد؛ یعنی ربّ، ارباب (به اصطلاح) و مطاع منحصراً خدا باشد. همهٔ ما عبد یک ربّ باشیم و ربّ همهٔ ما یکی باشد. همه مطیع یک قدرت باشیم و یک قدرت مطاع همهٔ ما باشد. می‌شود مساوات. در اینجا، هم تکیه شده روی یک فکر: **لا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ** (جز خدا چیزی را پرستش نکنیم) و هم تکیه شده روی یک امری که به یک معنا مادی است و به یک معنا معنوی. مادی است، برای اینکه به زندگی انسانها مربوط می‌شود. وقتی که همه برابر باشند قهراً امتیاز مادی هم در کار نخواهد بود؛ عده‌ای نمی‌توانند از جنبه‌های مادی برای خودشان یک امتیاز خاص قائل باشند که چون ما، ما هستیم چنین بهره‌ای باید داشته باشیم. و از آن نظر که این امر تنها جنبهٔ امتیازات مادی را ندارد بلکه امتیازات عاطفی، امتیازهای اجتماعی و شرافتهای ادعایی را هم قهراً لغو می‌کند و اینها امور مادی نیست، می‌شود گفت معنوی است.

به هرحال در این آیه، هم به امور مادی در مجموعِ خودش تکیه شده است و هم به امور معنوی.

آیات سورهٔ نساء

مورد دیگر، سورهٔ نساء از آیهٔ ۶۵ تا آیهٔ ۶۹:

فَلا وَ رَبِّکَ لایُؤْمِنونَ حَتّیٰ یُحَکِّموکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدوا فی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّموا تَسْلیماً[۱].

---

۱. نساء / ۶۵.

نه، قسم به پروردگارت **لایُؤْمِنونَ** اینها ایمان نمی‌آورند (یعنی ایمانشان ایمان نیست) مگر آنکه به این مرحله برسند که آنجا که میان آنها مشاجره‌ای در مسائل حقوقی (مالی و غیرمالی) اتفاق می‌افتد تو را حَکَم قرار بدهند و وقتی که تو در میان آنها داوری می‌کنی، به سود هرکدام و به زیان هرکدام که بود، در جان خودشان هیچ ناراحتی احساس نکنند؛ یعنی آن کسی که داوری به زیان اوست یک ذره احساس ناراحتی نکند. یعنی ایمان آن وقت ایمان است که انسان حق را و عدالت را به خاطر خود حق و خود عدالت بخواهد. یک وقت هست انسان حق و عدالت را به خاطر خودش می‌خواهد. در این صورت امکان ندارد که اگر ترازوی عدالت به ضرر او بچرخد ناراحت نشود. ناراحت می‌شود، زیرا او عدالت را برای منافع خودش می‌خواهد و عدالتْ بالذات برای او مطلوب نیست. پس چنین آدمی در عین اینکه تسلیم عدالت می‌شود ولی راضی به عدالت نمی‌شود. خیلی فرق است میان اینکه انسان اجباراً تسلیم یک قانون عدالت باشد و اینکه راضی به آن قانون و خشنود از آن قانون باشد ولو آن قانون به ضرر او تمام بشود. اگر انسان اجباراً تسلیم بشود روی حسابگری تسلیم شده؛ یعنی می‌بیند بالاخره من به این قانون احتیاج دارم؛ قانون است، یک جا به نفع من است یک جا به ضرر، در مجموع قانون به نفع انسان است. درست است که اینجا قانون به ضرر من است، ناراحت هم می‌شوم ولی در عین حال برای اینکه قانون از بی‌قانونی بهتر است و در پرتو قانون حق من لااقل در برخی موارد یا هرجا که حق واقعی من است محفوظ می‌ماند پس آنجا هم که قانون علیه من است من تسلیمش هستم. اینجا نیز انسان قانون را برای منافع خودش می‌خواهد.

ولی یک وقت هست انسان به مرحله‌ای از رشد فکری می‌رسد که اصلاً راضی به قانون و خشنود از قانون است. قانون اجرا بشود به آن خوشحال و خشنود است، حال می‌خواهد به ضرر خودش باشد می‌خواهد به منفعت خودش باشد.

قرآن می‌گوید ایمان آن وقت ایمان است که مردم از «خودی» برهند و تابع حق و عدالت باشند؛ به گونه‌ای باشند که وقتی دو نفر با هم اختلاف می‌کنند و هریک خیال می‌کند حق با اوست، آنگاه که نزد تو آمدند و تو بیان کردی که حق چیست، آن هم که به ضرر او حکم کردی کوچکترین ناراحتی در خودش پیدا نکند. این خودش یک امر معنوی است، یعنی باید رشد معنوی در این حد باشد، یعنی شما باید این قدر حق‌پرست و حق‌دوست و عدالت دوست باشید.

آیهٔ بعد:

وَ لَوْ اَنّا کَتَبْنا عَلَیْهِمْ اَنِ اقْتُلوا اَنْفُسَکُمْ اَوِ اخْرُجوا مِنْ دِیارِکُمْ ما فَعَلوهُ اِلّا قَلیلٌ مِنْهُمْ وَ لَوْ اَنَّهُمْ فَعَلوا ما یوعَظونَ بِهِ لَکانَ خَیْراً لَهُمْ وَ اَشَدَّ تَثْبیتاً. وَ اِذاً لَاٰتَیْناهُمْ مِنْ لَدُنّا اَجْراً عَظیماً. وَ لَهَدَیْناهُمْ صِراطاً مُسْتَقیماً[۱].

لَوْ برای امتناع است. یک وقت می‌گوید: «وَ اِنْ کَتَبْنا» یا «وَ اِذا کَتَبْنا» اگر...، یعنی به حالت تردید است. در فارسی همهٔ اینها را ما با «اگر» می‌گوییم. در زبان عربی «لَوْ» را برای یک امر ممتنع که [واقع] نشده می‌آورند که ما کلمهٔ «می» را اضافه می‌کنیم می‌گوییم اگر چنین «می‌بود» یعنی چنین نیست؛ [واقع] نشده ولی اگر می‌بود، اگرچه ممکن نیست که می‌بود. «اگرچه ممکن نیست» را هم در آن گنجانده، و لهذا می‌گویند که «لَوْ» برای امتناع [خلاف] آن چیزی است که گذشته، که برخلاف آنچه گذشته واقع شود. می‌گوید: وَ لَوْ اَنّا کَتَبْنا عَلَیْهِمْ اَنِ اقْتُلوا اَنْفُسَکُمْ... به فرض محال اگر ما بر اینها می‌نوشتیم یعنی اگر اینها را مکلف می‌کردیم که خودتان را بکشید، یا دار و دیار را بکلی رها کنید و بروید، این امر ما را اطاعت نمی‌کرد مگر کمی از اینها؛ یعنی باز هم بودند عده‌ای که چنین [بکنند.]

وَ لَوْ اَنَّهُمْ فَعَلوا ما یوعَظونَ بِهِ لَکانَ خَیْراً لَهُمْ وَ اَشَدَّ تَثْبیتاً. قرآن می‌خواهد بگوید که اگرچه ما چنین چیزی امر نکردیم اما اینها باید بدانند که هرچه که خدا امر می‌کند حق است، اینها باید اینچنین باشند که آنچه که خدا امر می‌کند ولو به زیان خودشان تشخیص می‌دهند آن کار را انجام بدهند یعنی در فکر منفعت خودشان نباشند، امر او برای آنها ملاک باشد. بعد می‌فرماید: اگر این کار را بکنند برایشان خیر است و از نظر تثبیت و پابرجا بودن (که ظاهراً تثبیت ایمان است) شدیدتر خواهند بود و آن وقت ما به آنها از نزد خودمان اجر عظیم می‌دادیم و آنها را به راه راست هدایت می‌کردیم.

بعد: وَ مَنْ یُطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسولَ. روح دعوتش را ذکر می‌کند: هرکسی که خدا و رسول را اطاعت کند، می‌دانید چه می‌شود؟ حالا چه نویدی اینجا گذاشته؟ اگر خدا و رسول را اطاعت کنید چه به شما می‌دهند؟ آیا تکیه روی امور مادی است؟ نه. فَاُولٰئِکَ مَعَ الَّذینَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیّینَ وَ الصِّدّیقینَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصّالِحینَ وَ حَسُنَ اُولٰئِکَ رَفیقاً[۲]. هم‌درجهٔ پیامبران می‌شوند، هم‌درجهٔ صدّیقین می‌شوند، هم‌درجهٔ شهدا می‌شوند،

---

۱. نساء / ۶۶-۶۸.

۲. نساء / ۶۹.

هم‌درجهٔ صالحان می‌شوند و چه رفقای نیکویی هستند، و اینها از همجواری چه کسانی بهره خواهند برد! پس مردم! پیامبر را اطاعت کنید برای اینکه به چنین اموری برسید.

اینها آیا مادی است یا معنوی؟ معلوم است که چیزی از آن، امر مادی نیست، یعنی هیچ روی یک سلسله مسائل مادی تکیه نکرده. مردم را روی حساب معنویات به حرکت درمی‌آورد: آنچه که پیغمبر به شما می‌گوید یا خدا در قرآن به شما می‌گوید اطاعت کنید، این اطاعتهاست که شما را به این همجواری‌ها می‌رساند. هیچ مربوط به مادیات دنیا نیست. بعد هم می‌فرماید: **ذٰلِکَ الْفَضْلُ مِنَ اللهِ وَ کَفیٰ بِاللهِ عَلیماً**[1] آن است فضل الهی؛ یعنی کأنه در مقابل این فضل همه چیز دیگر هیچ است.

آیاتی که بر رضوان الهی تکیه کرده است

در قرآن آیات زیادی هست (۱۳ آیه را یادداشت کرده‌ام) که تکیه روی رضوان الهی و رضای حق کرده است. و در بعضی آیات که نعمتهای بهشتی و نعمتهای مادی در آخرت را ذکر می‌کند در کنارش می‌گوید: **وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ**[2]. این است که تنوین رِضْوانٌ تنوین تقلیل است: و کمی از رضوان الهی بزرگتر از همهٔ اینهاست. سورهٔ توبه، آیهٔ ۲۰ و ۲۱:

> **اَلَّذینَ اٰمَنوا وَ هاجَروا وَ جاهَدوا فی سَبیلِ اللهِ بِاَمْوالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ اَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَ اُولٰئِکَ هُمُ الْفائِزونَ.**

آیهٔ قبلش این است که شما خیال کرده‌اید این تشریفاتی که مثلاً ساقی الحجاج باشید و بگویید که ما حاجیها را سیراب می‌کنیم (منصبهایی که در جاهلیت بوده) یا گفتید که ما چنان مردمان بافضیلتی هستیم که مسجدالحرام را ساختیم، اینها هم‌پایهٔ ایمان به خدا و جهاد در راه خداست؟ بعد می‌فرماید: آنان که ایمان آوردند و در راه خدا با مال و جانشان هجرت کردند و جهاد کردند درجه‌شان خیلی عظیم‌تر و بالاتر است و تنها اینها هستند رستگاران. **یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ** پروردگارشان به آنها بشارت می‌دهد به رحمتی از ناحیهٔ خود و به رضوان و خشنودی خود. **وَ جَنّاتٍ لَهُمْ فیها نَعیمٌ مُقیمٌ** و

---

۱. نساء / ۷۰.

۲. توبه / ۷۲.

بهشتهایی که در آن بهشتها نعیم است، نعمتهاست که در آنجا مقیم هستند.

اما در آیهٔ ۷۲ سورهٔ توبه بعد از آنکه در آیهٔ قبلش (آن آیهٔ معروف) می‌فرماید:

وَ الْمُؤْمِنونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرونَ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ یُؤْتونَ الزَّكوٰةَ وَ یُطیعونَ اللهَ وَ رَسولَهُ اُولٰئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللهُ اِنَّ اللهَ عَزیزٌ حَکیمٌ[1].

و بعد می‌فرماید: وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ خدا به اهل ایمان، مردان و زنان مؤمن، وعده می‌دهد بهشتهایی که از پای آن بهشتها نهرها جاری می‌شود خالِدینَ فیها در آنجا جاویدند وَ مَساكِنَ طَیِّبَةً و مسکنهای پاکیزه‌ای در جنات عدْن (چون بهشتها مراتب و درجات دارد)، بعد از همهٔ اینها می‌فرماید: وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَكْبَرُ ذٰلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ[2] و رضوانی از خدا، بزرگتر است و آن است آن فوز عظیم.

ظاهراً ذٰلِکَ تنها به رضوان برمی‌گردد و اینکه ذٰلِکَ (آن) گفته یعنی این خیلی مقام شامخی دارد. وقتی بگویند «این» کأنه دم دست است. وقتی بگویند «آن» یعنی شما کجا که بخواهید آن را ببینید!

و در سورهٔ توبه آیهٔ ۱۰۹ هم هست. پس توبه، ۲۱، ۷۲ و ۱۰۹، آل عمران آیهٔ ۱۵، سورهٔ حدید آیهٔ ۲۰، سورهٔ ممتحنه آیهٔ ۱، منتها بعضی آیات به تعبیر مَرْضات دارد که همان معنی رضوان را می‌دهد. سورهٔ فتح (سورهٔ اِنّا فَتَحْنا) آیهٔ ۲۹ که همان آیهٔ معروف است: مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْكُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَرٰیهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً یَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَ رِضْواناً. حشر آیهٔ ۸، مائده آیهٔ ۱۶، سورهٔ والفجر آیات آخر: یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعی اِلیٰ رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضیَّةً. فَادْخُلی فی عِبادی. وَ ادْخُلی جَنَّتی. بقره آیهٔ ۲۰۷ و ۲۶۵ و نساء آیهٔ ۱۱۴. سورهٔ لَمْ یَكُنِ الَّذینَ كَفَروا که سورهٔ کوچکی است آیهٔ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ. سورهٔ انفال آیهٔ ۷ و ۸ اینچنین می‌فرماید:

وَ اِذْ یَعِدُكُمُ اللهُ اِحْدَی الطّائِفَتَیْنِ اَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدّونَ اَنَّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْكَةِ

---

۱. توبه / ۷۱.

۲. توبه / ۷۲.

تَکونُ لَکُمْ وَ یُریدُ اللهُ اَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرینَ. لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمونَ.

این آیه ناظر به قضیهٔ بدر است که کاروان قریش از شام می‌آمد، از کنار مدینه عبور می‌کرد و به مکه می‌رفت و قریش چون خطر را احساس می‌کردند که مسلمین ممکن است جلو کاروانشان را بگیرند لشکری حدوداً هزارنفری از مکه حرکت دادند برای اینکه نگذارند چنین [حادثه‌ای رخ بدهد.] پیغمبر اکرم به مسلمین فرموده بود یکی از این دو تا نصیب شما خواهد شد: یا کاروان یا لشکر. قرآن می‌گوید: آنگاه که خدا به شما وعده می‌دهد (علی‌الظاهر مقصود وعدهٔ خود پیغمبر است) که یکی از این دو طایفه از آن شما خواهد بود ـ که در واقع این است که یا با آن لشکر می‌جنگید ولی پیروز می‌شوید و یا این قافله یکسره نصیب شما می‌شود و جنگی رخ نمی‌دهد ـ وَ تَوَدّونَ اَنَّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْکَةِ تَکونُ لَکُمْ اما شما دلتان می‌خواست که کاروان نصیب شما بشود نه آن سپاه و لشکر. اینجاست که قرآن اینها را مورد ملامت قرار می‌دهد [که] این خواستهٔ شما خلاف خواستهٔ خداست. خواستهٔ خدا این است که حق پابرجا باشد، در حالی که خواستهٔ شما منفعت است. وَ یُریدُ اللهُ اَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ... خدا می‌خواهد حق را با سخنان خودش (یا با امر خودش) تثبیت کند، خدا می‌خواهد که دنبالهٔ کافران بریده شود لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْباطِلَ... برای اینکه حق را پابرجا کند و باطل را از میان ببرد ولو مجرمان این را دوست نداشته باشند.

اینجا قرآن وقتی که پیروانش را می‌بیند که تحت تأثیر یک انگیزهٔ مادی هستند و آنگاه که به آنها گفته می‌شود که شما با یکی از این دو گروه مصادف خواهید شد، اینها در دلشان آرزو می‌کنند که با کاروان مصادف بشوند که اولاً جنگ و خونریزی در کار نیست و ثانیاً غنائم زیادتری گیرشان می‌آید، اما مصادف شدن با آن گروه دیگر همراه با جنگ و خونریزی زیادی است، به حسب ظاهر هم اینها نباید امید پیروزی داشته باشند و چون پیغمبر گفته بود پیروز می‌شوید امید پیروزی داشتند، و بعلاوه غنائمش هم نسبت به حالت اول ناچیز خواهد بود، آنوقت قرآن اینها را مورد ملامت قرار می‌دهد که شما نباید این‌گونه باشید، شما باید مردمی باشید که در فکر ایمان خودتان باشید که این ایمان را بسط بدهید، در فکر این باشید که کلمهٔ کفر را از میان ببرید نه در فکر این باشید که از کدام راه برویم منافعمان بیشتر است و از کدام راه برویم منافعمان کمتر است.

آیات نصرت خدا

یک سلسله آیات در قرآن داریم که اینها هم خیلی از این جهت منطق قرآن را روشن می‌کند، آیات نصرت خدا. تعبیر بسیاری از آیات این است: بیایید به یاری خدا بشتابید، بیایید خدا را یاری کنید. «دین خدا را یاری کنید» به این صورت بیان شده است که بیایید خدا را یاری کنید. تا چه اندازه تکیه و آن اهرم حرکت یک امر معنوی قرار داده شده! می‌خواهد بگوید می‌دانید این کار شما چیست؟ در حقیقت خدا را یاری کرده‌اید. مثل آنجاست که مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً[۱] چه کسی به خدا قرض می‌دهد؟ قرض دادنِ به مردم را قرض دادنِ به خدا تلقی کرده. در این‌گونه موارد می‌خواهد بگوید که اصلاً مسئلهٔ یاری حقیقت مطرح است؛ به یاری حقیقت بشتابید.

در جنگ حُنین حادثه‌ای پیش آمد که برای مسلمین خیلی غیرمترقَّب بود. مسلمین آمدند مکه را فتح کردند، البته بی‌جنگ و خونریزی، الّا یک خونریزی خیلی مختصر و کمی. کفار قریش که سالها با مسلمین جنگیده بودند آمدند مسلمان شدند که اسلام اکثر سرانشان اسلام ظاهری بود. بعد پیغمبر اکرم از همان جا به طرف حنین حرکت کرد که با قبیلهٔ هَوازن بجنگند. رفتند و همان کفار قریش که تا دیروز با مسلمین می‌جنگیدند همراه مسلمین آمدند. [جمعاً] دوازده هزار نفر [بودند.] وقتی که از تنگه‌ای عبور می‌کردند ناگهان قبیلهٔ هوازن ریختند بر سر مسلمین و ابتدا مسلمین فرار می‌کردند، یک نوع شکستی هم نصیبشان شد ولی دومرتبه پیغمبر اکرم افرادی را جمع کردند و با آن عدهٔ کمی که باقی ماندند و وحشت‌زده هم بودند [جنگیدند.] و مخصوصاً همین افراد ضعیف‌الایمان که در میان مسلمین بودند بیشتر سبب شکست مسلمین شدند چون اینها تا احساس خطر کردند فرار کردند و فرار اینها سبب شد که دیگران هم فرار کنند. (آدمهای ضعیف وقتی که در یک جمعی باشند نه تنها کمک نیستند بلکه سبب ضعف هم هستند.) بعد مسلمین هوازن را بکلی شکست دادند و غنائم زیادی هم نصیب آنها شد.

پیغمبر اکرم که اینها را «مؤلّفة قلوبهم» می‌نامید (مردمان ضعیفی که دلشان را با غنیمت و این‌جور چیزها باید به دست آورد) بیشتر یا همهٔ غنائم را به همینها داد. مسلمین اوّلی، آنها که سالها برای اسلام زحمت کشیده بودند ناراحت شدند که چطور ما اینجا محروم ماندیم؟ یک حالت دلگرفتگی شدیدی به آنها دست داد و بعد پیغمبر اکرم رفتند در

---

۱. بقره / ۲۴۵.

میان این افراد و با اینها صحبت کردند. فرمودند قضیه چیست؟ گفتند: یا رسول‌الله! ما گله‌مندیم. (اینها پیش خودشان فکر کردند که لابد تا حالا که قریش کافر بوده و ما که اهل مدینه هستیم مسلمان بودیم ما عزیز پیغمبر بودیم، حالا که اینها که قریشی و هم‌فامیل پیغمبر هستند مسلمان شدند ما دیگر از ارزش افتادیم.) حضرت با اینها صحبت کرد، صحبت عجیب و جالبی، به طوری که اینها به گریه درآمدند. بعضی نیز گفته بودند که پیغمبر بعد از این مکه را مرکز قرار می‌دهد نه مدینه را. اینها خیلی ناراحت شدند. گفتند: یا رسول‌الله شما چه می‌کنید؟ به مدینه می‌آیید یا نه؟ فرمود: بله، می‌آیم. بعد که مسئلهٔ غنائم مطرح شد فرمود که اینها چه ارزشی دارد؟! شما من را دارید، شما من را با خودتان ببرید. شما دوست دارید که من از شما باشم و این شترها و گوسفندها از آنها باشد یا بیایند عوض کنند، شترها و گوسفندها از شما باشد من از آنها باشم؟ گفتند: نه یا رسول‌الله! می‌خواهیم شما از ما باشید. بعد همه خوشحال شدند و خندیدند.

حالا قضیه این است که انسان گاهی یک امر معنوی برایش خیلی بیشتر از امور مادی ارزش دارد. اینکه در قرآن روی یاری کردن خدا تکیه می‌کند: **اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ یَنْصُرْكُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَكُمْ**[1] اگر خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند [ناظر به همین مطلب است.] یاری دین را یاری خدا نامیده، با اینکه یاری دین یاری خود انسان است نه یاری خدا، چون دین برای انسان است، دین برای خدا که نیست، دین یک جریانی، وضعی، قانونی، یک سلسله معارفی، تکالیفی است که سودش برای انسان است. خدا که غنیّ علی‌الاطلاق است.

در **نهج‌البلاغه** هست که خدای متعال از مردم نصرت می‌خواهد و حال آنکه **وَ لَهُ جُنودُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ** همهٔ لشکرهای زمین و آسمان از او هستند بلکه ذرات زمین و آسمان لشکرهای او هستند. خدا از مردم قرضه می‌خواهد و حال آنکه **وَ لَهُ خَزائِنُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ**[2].

پس معلوم می‌شود اینها تاکتیک دعوت است. علمای ادب می‌گویند اینها استعطاف یعنی عاطفه‌انگیزی و تحریک عواطف است. این گونه بیانها برای این است که عواطف تحریک بشود و الّا خود طرف هم می‌داند که اینجا یاری کردن خدا نیست؛ چنانکه ائمهٔ

---

۱. محمد / ۷.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۱.

اطهار وقتی که به فقرا صدقه می‌دادند مثل یک آدمی که خیلی پست و پایین باشد و بخواهد چیزی را به آقا و ارباب خودش تقدیم کند، به این حالت تقدیم می‌کردند؛ دستشان را پایین می‌گرفتند و بالاتر از دست فقیر نمی‌گرفتند. از امام علیه السلام پرسیدند چرا این‌گونه؟ می‌فرمود: «من دارم به دست خدا می‌دهم.» پس وقتی می‌گویند به خدا قرض بدهید یا خدا را یاری کنید، می‌خواهند عواطف را تحریک کنند.

پس این مکتب قائل است که انسان یک سلسله عواطف عالی دارد مافوق منافع مادی که از این عواطف عالی‌اش باید استفاده کرد، این عواطف عالی را باید اهرم حرکت او قرار داد.

قرآن در اواخر سورهٔ صف که سورهٔ کوچکی است، از زبان عیسی بن مریم نقل می‌کند: کَما قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ لِلْحَوارِیّینَ مَنْ اَنْصاری اِلَی اللّٰهِ کیان‌اند یاران من به سوی خدا؟ قالَ الْحَوارِیّونَ نَحْنُ اَنْصارُ اللّٰهِ...[1] تکیه بر مسائلی از قبیل خدا را یاری کردن و به خدا قرض دادن شده که آیاتش در قرآن زیاد است.

آیات سورهٔ حج

مورد دیگر، سورهٔ حج آیات ۳۸ تا ۴۱ است. اولین آیاتی است که اجازهٔ جهاد در آن داده شده است. می‌دانیم که در مکه اجازهٔ جهاد داده نشد و در مدینه هم تا یک سال و اندی اجازهٔ جهاد داده نشد، اولین آیاتی که اجازهٔ جهاد داد این آیات است: اِنَّ اللّٰهَ یُدافِعُ عَنِ الَّذینَ اٰمَنوا اِنَّ اللّٰهَ لایُحِبُّ کُلَّ خَوّانٍ کَفورٍ[2] خدا دفاع می‌کند و مدافع است از اهل ایمان، خدا خیانتکاران کافرپیشه را دوست نمی‌دارد (خَوّان مبالغه است، کَفور هم مبالغه است؛ یعنی خداوند این بسیار خیانت‌پیشه‌ها و بسیار کافرماجراها را دوست نمی‌دارد) اهل ایمان را دوست می‌دارد. معنایش این است که خدا اینها را حمایت می‌کند نه آنها را. اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِموا اجازه داده شد به گروهی که مقاتله می‌شوند یعنی دیگران درصدد قتال اینها هستند؛ چرا به اینها اجازهٔ قتال داده می‌شود؟ به موجب اینکه مظلوم واقع شدند. به این مظلومها اجازهٔ قتال داده می‌شود. وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلیٰ نَصْرِهِمْ لَقَدیرٌ[3] خدا بر یاری

---

۱. [افتادگی از نوار است.]
۲. حج / ۳۸.
۳. حج / ۳۹.

اینها قادر و تواناست. اَلَّذینَ اُخْرِجوا مِنْ دِیارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ این مظلومینی که آنها را از شهرها و دیار خودشان بدون هیچ حقی (به ناحق) اخراج کردند و هیچ گناهی نداشتند مگر یک گناه: اِلّا اَنْ یَقولوا رَبُّنَا اللهُ[۱] گفتند پروردگار ما خداست. این برای اینها شد جرم. پس خدا به اینها اجازه می‌دهد که از خودشان دفاع کنند، با این خوّانهای کفور بجنگند.

بعد یک فلسفهٔ کلی برای جنگها و دفاعها ذکر می‌کند، می‌فرماید: وَ لَوْ لا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِیَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ یُذْکَرُ فیهَا اسْمُ اللهِ کَثیراً اگر نبود که خدا شرّ بعضی از مردم را به وسیلهٔ بعضی دیگر از مردم دفع می‌کند یعنی اگر همین دفاعها نبود همانا صومعه‌ها، بیعه‌ها، صلوات و مساجد باقی نمی‌ماند (در یک آیهٔ دیگر دارد: لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ[۲] اصلاً زمین تباه می‌شد). بیعه‌ها یعنی مراکز عبادت راهبها، مراکز عبادت [خاخامهای] یهود. صلوات را بعضی گفته‌اند مراکز عبادت زردشتیهاست. و مساجد، مراکز عبادت مسلمانها. گویی اینجا که تکیه روی مراکز عبادت شده، جوابی است به مسیحیها که در آینده اعتراض خواهند کرد که چرا اسلام جنگ را اجازه می‌دهد؟ مگر دین هم باید اجازهٔ جنگ بدهد؟ دین باید مردم را به عبادت و امثال آن دعوت کند. قرآن می‌گوید که اگر این جنگها نبود معبدی هم برای تو باقی نمی‌ماند. همین معبدها هم که باقی مانده در سایهٔ آن افرادی بوده که از این معبدها دفاع کرده‌اند. وَ لَیَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ یَنْصُرُهُ اِنَّ اللهَ لَقَوِیٌّ عَزیزٌ[۳]. باز کلمهٔ «نصر» آمده: خدا یاری می‌کند کسانی را که خدا را یاری کنند. خدا قوی است، نیرومند است، عزیز است، غالب است. اَلَّذینَ اِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْاَرْضِ... خدا به چه کسانی اجازهٔ جهاد می‌دهد؟ آیا به افرادی اجازهٔ جهاد می‌دهد که بروند گروهی فاسد را از میان بردارند، بعد خودشان به جای آنها بنشینند مثل آنها بشوند و کار آنها را بکنند؟ فقط یک عده بروند یک عدهٔ دیگر جای آنها را بگیرند؟ یا نه، «یک عده بروند» یعنی وضعی برود و «یک عدهٔ دیگر بیایند» یعنی وضع دیگری سر کار بیاید. آنها مردمی ظالم و فاسد بودند، ولی اینها (که خدا به آنها اجازهٔ جهاد می‌دهد) مردمی هستند که وقتی حکومتشان مستقر شد: اَلَّذینَ اِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْاَرْضِ آنان که اگر آنها را در زمین جایگیر و تمکین کنیم اَقامُوا الصَّلوٰةَ وَ اٰتَوُا الزَّکوٰةَ نماز را بپا می‌دارند و زکات را اعطا

۱. حج / ۴۰.
۲. بقره / ۲۵۱.
۳. حج / ۴۰.

می‌کنند. وَ اَمَروا بِالْمَعْروفِ و امر به معروف می‌کنند، معروف را به طور کلی اجرا می‌کنند وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ با زشتیها به طور کلی مبارزه می‌کنند. وَ لِلّٰهِ عاقِبَةُ الْاُمورِ[۱].

در اولین آیاتی که اجازهٔ جهاد می‌دهد و مردم را دعوت به جهاد می‌کند بر چه امری تکیه کرده است؟ بر یک سلسله خواستهای مادی تکیه کرده است یا بر یک سلسله خواستهای معنوی؟ خواست معنوی: ای مظلومهایی که به جرم اینکه گفتید لا اله الاّ الله شما را بدون حق از دیارتان بیرون کردند، ما به شما اجازهٔ جهاد می‌دهیم و اگر همین جهادها و دفاعها نباشد سنگ روی سنگ بند نمی‌شود.

بعد در آیهٔ آخر: ما به شما به این جهت اجازهٔ جهاد و دفاع می‌دهیم که وقتی که شما روی کار بیایید، مجری دستورهای الهی باشید نه اینکه شما به جای آنها بنشینید، بگوییم چرا همهٔ منافع را آنها بخورند و همهٔ مزایا را آنها ببرند و شما نداشته باشید؟ تکیه روی این نیست که آنها خوردند و بردند، شما چرا نخورید و نبرید؟

مَطلع دعوت پیغمبر اسلام

ظاهراً امر مسلّمی باشد که اولین آیاتی که بر پیغمبر اکرم وحی شد همان چند آیهٔ کوتاه اول سورهٔ اِقْرَأ است:

> اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْـرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[۲].

این، افتتاح وحی است. کأنه با این آیات زبان وحی پیغمبر را باز می‌کنند: اِقْرَأْ بخوان، به نام خدا بخوان، خدای چنین، خدایی که چنین تعلیم کرده است. این آیات، آیات افتتاحیهٔ وحی است که بعد پیغمبر اکرم از حراء پایین می‌آید و بعد به خانهٔ خودش می‌رود و به خدیجه می‌فرماید که من را بپوشان و حضرت زیر یک گلیم‌مانندی می‌رود و او رویش را می‌پوشاند. در همان حال دومرتبه فرشتهٔ الهی نازل می‌شود و سورهٔ یا اَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ را نازل می‌کند. اولین آیاتی که پیغمبر را امر به دعوت کرده اینهاست. (آیات اِقْرَأْ امر به دعوت

۱. حج / ۴۱.
۲. علق / ۱-۵.

نیست، فقط «بخوان» است.) یا اَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ ای خود را به دِثار پیچیده. قُمْ فَاَنْذِرْ برخیز و انذار کن و مردم را بیم بده. وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ. انذار یک معنای کلی است (مردم را انذار کن). اولین حرفی که گفته می‌شود این است که رَبَّکَ فَکَبِّرْ اعلام کبریایی پروردگارت را بکن، عظمت پروردگارت را به این مردم بنمایان، پروردگارت را به عظمت و کبریایی یاد کن. این اولین جمله‌ای است که گفته می‌شود. اَنْذِرْ انذار کن (که بشارت و انذار یک امر کلی است) وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ[1].

این بود که پیغمبر اکرم وقتی که به میان مردم آمد چه گفت و دعوتش را از کجا شروع کرد؟ پیغمبر بعدها خیلی مسائل را مطرح کرد، به مردم گفت که نماز بخوانید، زکات بدهید، ربا نخورید، قمار نکنید، فحشا نکنید. خیلی چیزهای دیگر دستور داد. چنین نکنید و چنین بکنید. ولی آن که مطلع دعوت پیغمبر بود، [اولین بار که] در میان مردم ظاهر شد آن جمله‌ای که به مردم گفت چه بود؟ یک امر اعتقادی بود، از یک اعتقاد شروع کرد: قولوا لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ تُفْلِحوا. همان رَبَّکَ فَکَبِّرْ است. ایّها النّاس! بگویید لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ تا رستگار بشوید. پس دعوتش را از عوض کردن فکر مردم شروع کرد، از توحید شروع کرد.

دعوتها از یک نظر مثل کتابها یا مقاله‌ها یا قصیده‌هاست. می‌گویند در بلاغت، حسن ابتدا و حسن ختام خیلی اهمیت دارد. اینکه مثلاً شاعر وقتی که می‌خواهد شعرش را شروع کند با چه جمله‌ای آغاز کند. آن جمله باید برایش خیلی ارزش داشته باشد، کما اینکه آن جمله‌ای هم که با آن پایان می‌دهد باید یک برجستگی خاصی داشته باشد. یک دعوت هم این‌گونه است. ابتدا که ظاهر می‌شود با چه چهره‌ای ظاهر بشود؟ اولین چیزی که به آن چهره می‌دهد چیست؟ وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ: خدا. لا اِلٰهَ الَّا اللّٰهُ نفی هر معبودی غیر از خدا و اثبات خدا: جز خدا معبودی نیست.

تا اینجا آیاتِ مربوط به دعوت رسول اکرم بود که باز هم آیات در قرآن هست، شاید به ذهن خودم بیاید، به ذهن شما هم بیاید، اگر آمد بگویید که همهٔ اینها را جمع کنیم. و دیگر آیاتی است که قرآن از زبان پیغمبران دیگر و دعوت پیغمبران دیگر نقل می‌کند. نوح که با قوم خودش مواجه شد با چه مواجه شد، چگونه دعوت خودش را آغاز کرد. ابراهیم که با قوم خودش مواجه شد روی چه مسائلی تکیه کرد؟ موسی، عیسی، صالح، هود و یونس و پیغمبران دیگر همین طور.

---

۱. مدّثّر / ۱-۳.

برای این جهت اگر ما بخواهیم همهٔ آیات قرآن را استقصا کنیم البته کار خوبی است ولی شاید خیلی وقت از ما بگیرد و شاید فرصت هم نداشته باشیم ولی فعلاً ما می‌توانیم به عنوان نمونه سورة الشعراء را مطرح کنیم. سورة الشعراء در میان سوره‌های قرآن از نظر اینکه دعوت انبیا را خلاصه کرده [بی‌بدیل است] که هر پیغمبری آمد در قوم خودش چه گفت و چه امر مشترکی است که همهٔ پیغمبرها آمدند به آن امر مشترک دعوت کردند و در عین حال هر پیغمبری در دعوتش روی یک امر خاصی تکیه کرده که آن پیغمبر دیگر نکرده چون هر پیغمبری در زمان خودش با یک مسئلهٔ خاصی مواجه بوده است.

مادیت تاریخ از نظر قرآن

بحث ما دربارهٔ این بود که دید اسلام را دربارهٔ مسئله‌ای که ما اسمش را مادیت تاریخ گذاشتیم [بیان کنیم.] البته این همان اسمی است که دیگران هم گذاشته‌اند: ماتریالیسم تاریخی؛ ولی ماتریالیسم تاریخی شامل دو مفهوم است: یکی اینکه تاریخ طبیعتاً و ماهیتاً مادی است نه معنوی، و دیگر اینکه جریان تاریخ یک جریان دیالکتیکی است، که آن به بحث بعدی ما می‌خورد که راجع به تکامل تاریخ بحث می‌کنیم.

بیان طرفداران مادیت تاریخ

فعلاً بحث ما دربارهٔ همان مادیت تاریخ است. ابتدا عده‌ای از نویسنده‌های عرب این حرف را زدند که اسلام اگرچه ماتریالیسم فلسفی را نمی‌پذیرد ولی ماتریالیسم تاریخی را می‌پذیرد یعنی تاریخ را به شکل مادی تفسیر می‌کند، در جریانهای تاریخ اصالت را برای جنبه‌های مادی جامعه قائل است. ساخت جامعه از قسمتهای مختلف است. بعضی قسمتهایش مادی است که مقصود همان قسمتهای اقتصادی جامعه است و قسمتهای دیگر غیرمادی است. گفته‌اند ـ چنانکه نظریهٔ مارکس هم همین است ـ که اصالت مال جنبهٔ مادی جامعه است و جنبه‌های دیگر فرعی هستند، به همان تعبیر خود مارکس جنبهٔ روبنایی دارد؛ یعنی اگر ما جامعه را به یک ساختمان تشبیه کنیم، ساختمانی که یک خانواده در آنجا سکنیٰ دارند، این ساختمان خیلی چیزها دارد: اتاق پذیرایی دارد، اتاقهای

خواب دارد، آشپزخانه دارد، دستشویی دارد، حمام دارد، هال دارد؛ و احیاناً واحدهای مختلف دارد که خانواده‌های مختلف در آن زندگی می‌کنند. یک وقت همهٔ اینها را به منزلهٔ قسمتهای مختلف از یک طبقه و یک ساختمان که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند به حساب می‌آوریم؛ می‌گوییم جامعه هم همین طور است: یک سازمان اقتصادی دارد، یک سازمان دادگستری و قضایی دارد، سازمان آموزشی و پرورشی و فرهنگی دارد، سازمان مذهبی دارد، سازمان سیاسی دارد. اینها قسمتهای مختلفی هستند که اندام جامعه را تشکیل می‌دهند، چنانکه قسمتهای مختلف یک ساختمان اندام آن ساختمان را تشکیل می‌دهند بدون اینکه اولویتی برای یکی نسبت به دیگری باشد.

ولی یک وقت انسان می‌گوید در میان این سازمانها یکی پایه است برای دیگری، نباید آن را در ردیف سایر سازمانها شمرد، آن به منزلهٔ شالودهٔ یک ساختمان است و آنها به منزلهٔ روبنا. وقتی ساختمان را می‌سازند اول پایه را می‌ریزند و آن قسمت را بالا می‌آورند، بعد قسمتهای دیگر اجباراً باید روی آنها ساخته شود یعنی با مقیاس و معیار آنها ساخته شود و اگر آن قسمت پایین متزلزل شود، تکان بخورد و خراب شود قطعاً قسمتهای بالا خراب شده. ولی ساختمانی که قسمتهای مختلف در آن هم‌عرض است چنین نیست، ممکن است که مثلاً اتاق پذیرایی بکلی خراب شود، اتاق خواب سر جای خودش باشد یا اتاق خواب خراب شود آشپزخانه سر جای خودش باشد. اما اگر زیرساز یک ساختمان متزلزل شود همهٔ قسمتهای دیگر متزلزل شده. اصلاً سایر قسمتها را از اول روی حساب آن میزان می‌کنند.

اینهایی که قائل به مادیت تاریخ هستند معتقدند که قسمتهای مادی [جامعه] یعنی هرچه که به جنبه‌های اقتصادی جامعه مربوط می‌شود ـ که عبارت است از ابزار تولید و روابط تولیدی، و ما ایندو را در بحثهای گذشته تعریف کردیم ـ [پایه و زیربنای جامعه است.] مارکس و امثال او هم برای جامعه کأنه سه طبقه قائل هستند: یکی خود ابزارهای تولید، و بر روی ابزارهای تولید روابط تولیدی متناسب با آن تأسیس می‌شود، و بر اساس روابط تولیدی مناسبات دیگر (مناسبات حقوقی و فرهنگی و اخلاق جامعه، فکر جامعه، فلسفهٔ جامعه، مذهب جامعه) ساخته می‌شود.

به هرحال، اینهایی که به مادیت تاریخ قائل هستند، قهراً همین نظر را می‌پذیرند و می‌خواهند بگویند قرآن هم همین نظر را تأیید می‌کند. ولی اینجا نکته‌ای را باید اضافه کنیم تا این مطلب روشن شود. نظریهٔ مادیت تاریخ، تنها نمی‌گوید که یک قسمت

روبناست و یک قسمت زیربنا، که فقط همین مقدار رابطهٔ روبنایی و زیربنایی را بیان کرده باشد، بیش از این بیان می‌کند، یعنی لازمهٔ حرفش این است که آنچه که روبناست، در شکل و خصوصیتش متناسب با زیربنای خودش است یعنی زیربنا هر نوع که باشد روبنا هم همان شکل و وضع را دارد، چون به منزلهٔ سایهٔ اوست؛ چنانکه نمی‌تواند سایهٔ یک انسان سایهٔ گوسفند باشد یا سایهٔ گوسفند سایهٔ انسان باشد؛ سایهٔ انسان مثل خود انسان است و سایهٔ گوسفند مثل خود گوسفند.

تقسیم جامعه به دو طبقه با دو طرز فکر

امر سومی که باید برای توضیح مادیت تاریخ گفته شود این است: تا وقتی که زیربنای جامعه یعنی روابط تولیدی در همهٔ جامعه حالت یکنواخت را داشته باشد مثل جامعه‌های بَدْوی، قهراً روبنا هم یک شکل یکنواخت را خواهد داشت، یعنی وقتی که در زیربنا تفاوتی در کار نباشد در روبنا هم قهراً تفاوتی نیست. ولی این امر به جامعه‌های اولیه اختصاص داشته. بعد که کشاورزی پیدا شد ـ همان‌طوری که در گذشته خواندیم ـ مسئلهٔ مالکیت پیدا شد. مالکیت که پیدا شد جامعه را در زیربنا به دو قسم مختلف تقسیم کرد (که از برده‌داری شروع می‌شد): طبقهٔ ارباب و طبقهٔ برده، طبقه‌ای که زمین را تصاحب کرده بودند و طبقه‌ای که [برای آنها کار می‌کردند.] با پیدایش مالکیت، جامعه به دو بخش تقسیم شده: بخش برخوردار که برخورداری‌اش ملازم با استثمار هم هست، و بخش محروم یعنی بخش استثمار شده. قهراً جامعه به دو طبقه تقسیم شده که هر طبقه‌ای از نظر وضع مادی در وضعی است مغایر با وضع دیگری. آن سیر است این گرسنه، آن مرفّه است این در مضیقه. و از همین جا روابط تولیدی به واسطهٔ مالکیت دو شکل پیدا می‌کند یعنی انسانها از نظر رابطه‌شان با مواهب جامعه یعنی محصول کار جامعه دوگونه‌اند: عده‌ای امتیازات و مواهب را به خود اختصاص می‌دهند و عده‌ای محروم. پس جامعه به دو طبقه تقسیم می‌شود و قهراً دو وضع مختلف مادی پیدا می‌کند.

بر اساس مادیت تاریخی ـ که البته ریشه‌های زیادی دارد و ممکن است ریشه‌هایش را ذکر کنیم ـ قهراً این دو طبقه دارای دو نوع طرز تفکر، دو نوع اندیشه، دو نوع وجدان می‌شوند و دارای دو نوع گرایش و دو نوع جهتگیری؛ و امکان ندارد که اینها از نظر وضع زندگی و وضع طبقاتی در دو وضع مختلف زندگی کنند ولی از نظر طرز تفکر و طرز اندیشه، از نظر احساسها و از نظر گرایشها و تمایلات یک جور باشند، قهراً دو جور

می‌شوند؛ یعنی وقتی که جامعه از نظر زیربنا یعنی روابط تولیدی دو شکل پیدا کرد، از نظر روبنا هم دو قسم می‌شود و دو طرز تفکر و دو نوع جهتگیری در جامعه پیدا می‌شود که از همین جا جنگ طبقاتی آغاز می‌شود. پس جامعه تقسیم می‌شود به گروه استثمارگر و گروه استثمارشده. عمده این است که این استثمارگری و استثمارشدگی تنها در همین مرحله باقی نمی‌ماند، بلکه در گرایش، وجدان و ساخت شخصیت دو طبقه مؤثر است یعنی اینها در این طبقه یک جور فکر می‌کنند آنها در آن طبقه جور دیگری فکر می‌کنند، این یک جور احساس می‌کند آن جور دیگری احساس می‌کند.

پیدایش تضاد

از اینجا تضاد پیدا می‌شود. گرایش طبقهٔ مستضعف از نظر این فلسفه روشنفکرانه است و گرایش طبقهٔ استثمارگر تاریک‌اندیشانه[1]، چرا؟ چون این طرفدار وضع موجود است و می‌خواهد وضع همین طوری که هست باقی بماند ولی او وضع موجود برایش به صورت یک آنتی‌تز درآمده، می‌خواهد آن را دگرگون کند و از بین ببرد و چون این است که حالت پیشروی دارد هم این است که روشنفکر است.

در کتاب **قیام و انقلاب مهدی**علیه‌السلام هم ما نوشتیم که مسئلهٔ روشنفکری از نظر مارکسیسم جنبهٔ فرهنگی ندارد که مثلاً هر که تحصیلکرده است روشنفکر است و هر که بی‌سواد است روشنفکر نیست. جنبهٔ نبوغ و غیرنبوغ هم ندارد که هرکسی که مغزش خوب کار می‌کند، یک آدم باهوش، شاگرد باهوش و با استعداد روشنفکر از آب درمی‌آید، کودنها تاریک‌اندیش از آب درمی‌آیند. به نسل کهن و نو هم مربوط نیست که بگوییم پیرها کهنه‌اندیش‌اند چون پیرند و به نسل گذشته تعلق دارند، جوانها چون جوان هستند و به نسل نو تعلق دارند روشنفکرند. نه، به طبقه‌اش بستگی دارد. ممکن است یک شخص، پیر و کودن و بی‌سواد باشد ولی چون وابسته به طبقهٔ محروم است خود به خود روشنفکر باشد، چون روشنفکری یعنی آگاهی اجتماعی نه دانستن فرمولهای ریاضی یا فیزیک. این شخص قهراً روشنفکر است یعنی آگاهی اجتماعی دارد و می‌داند راهِ اینکه جامعه را جلو ببرد چیست. ولی آن دیگری ممکن است از نظر سنی جوان باشد، از نظر هوش هم خیلی نبوغ داشته باشد، از نظر تحصیلی هم تحصیلکرده باشد اما در عین حال چون وابسته به

۱. این امر به اصل دیالکتیک مربوط می‌شود.

طبقهٔ برخوردار است قهراً تاریک‌اندیش از کار درمی‌آید.

مذهب از نظر مادیت تاریخ

روی این منطق راجع به مذهب هم دوگونه فکر می‌شود. خود مارکس چون معتقد است که این روبناها (اعم از فلسفه و حقوق و...) همه متدهایی است که در جامعه برای حل مشکلات اقتصادی اختراع می‌شود، خاستگاه مذهب را هم مثل خاستگاه همه چیز دیگر مادی می‌داند ولی یک تفاوت برای مذهب و غیرمذهب قائل است و آن اینکه مثلاً به دو گونه اخلاق قائل است: اخلاقی که خاستگاهش طبقهٔ استثمارگر است و اخلاقی که خاستگاهش طبقهٔ محروم است. به دوگونه هنر قائل است: هنری که خاستگاهش طبقهٔ استثمارگر است و هنری که خاستگاهش طبقهٔ محروم است. به دوگونه فلسفه و تفکر قائل است. ولی به دو مذهب قائل نیست، یک مذهبْ برخاسته از طبقهٔ استثمارگر و یک مذهب برخاسته از طبقهٔ استثمارشده. خاستگاه مذهب را مادی می‌داند ولی خصوص این طبقه هم می‌داند، می‌گوید که مذهب اختراع طبقهٔ استثمارگر است، و عکس‌العمل طبقهٔ محروم از نظر او همیشه لامذهبی است، حرفی که همیشه واقعیت خلافش را ثابت می‌کند. از نظر او طبقهٔ محروم همیشه روشنفکر است و گرایش به ضد مذهب دارد و فقط طبقهٔ برخوردار است که گرایش به مذهب دارد.

ولی بعضی دیگر با قبول اینکه خاستگاه مذهب مادی است یعنی مذهب هم خودش مظهری از مظاهر گرایش طبقاتی است، همین طوری که به دو اخلاق قائل هستند: اخلاق طبقهٔ استثمارشده و اخلاق طبقهٔ استثمارگر، همچنین به دو مذهب قائل شدند. آنهایی که نخواستند به مذهب بدبین باشند گفتند مذهب هم دوگونه است: مذهب طبقهٔ استثمارگر و مذهب طبقهٔ استثمارشده. قهراً همین طوری که اخلاقِ طبقهٔ استثمارگر یک اخلاق مرده و اخلاقی است که براساس تسلیم و تمکین و خلاصه محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانه است ولی اخلاق طبقهٔ استثمارشده برعکس، اخلاق انقلابی و سنت‌شکنانه و روشنفکرانه است، همچنین مذهب طبقهٔ استثمارگر یک مذهب توجیه‌گر و سنت‌گرا و محافظه‌کار و مذهبی است که دائم می‌خواهد دعوت به آرامش و رضا و تسلیم بکند، ولی مذهب طبقهٔ استثمارشده به حکم خاستگاه طبقاتی خودش مذهب مهاجم می‌شود، یک مذهب انقلابی و حرکت‌زا.

به هر حال ـ چه به آن نظریه قائل باشیم چه به این نظریه ـ خاستگاه مذهب یک

خاستگاه مادی است، منتها یک وقت هست که تنها طبقهٔ استثمارگر را خاستگاه مذهب می‌دانیم، و یک وقت هست که می‌گوییم ما دو نوع مذهب داریم. یک وقت هم ممکن است کسی عکس نظریهٔ اول را بگوید که اصلاً مذهب یک خاستگاه بیشتر ندارد و آن طبقهٔ استثمارشده است. مذهب به این طبقه اختصاص دارد. ولی او نیز برای مذهب خاستگاه مادی قائل شده است.

ـ فکر می‌کنم نیچه شقّ ثالث را قائل بوده است.

استاد: نه، نیچه شقّ دوم را قائل بود و به عکس مارکس می‌گفت. او خاستگاه مذهب را مادی می‌دانست، به خود مذهب هم اعتقاد نداشت، به خدا هم اعتقاد نداشت ولی می‌گفت مذهب اختراع طبقهٔ ضعیف است ولو به حکم طبیعت ضعیف مانده باشند. به استثمار هم کار نداشت. او معتقد بود که تکامل به وسیلهٔ اقویا و قهرمانان و ابرمردها صورت می‌گیرد، و اخلاقی هم که او تأیید می‌کرد اخلاقی بود که به سود ابرمردها باشد. می‌گفت حرفهایی مانند رحم و مروّت و دستگیری و احسان همه چرند است و باید دور ریخت. آن کسی که در قانون تنازع بقا ضعیف مانده است همان ضعفش بزرگترین گناهش است و باید هم از بین برود و ضعفا چون در میدان تنازع بقا صلاحیت بقا نداشتند ـ و آنهایی که صلاحیت بقا داشتند قهرمانان و ابرمردها و نیرومندها بودند ـ نیرنگ زدند. برای اینکه موجودیت خودشان را حفظ کنند و از بین نروند آمدند مذهب را اختراع کردند و در مذهب از عدالت و آزادی و مساوات و رحم و مروّت سخن گفتند. با این پوزبندهای مذهبی، ابرمردها که باید جلوشان باز باشد تا جامعه و نسل آیندهٔ بشریت را پیش ببرند [از کارشان بازماندند.] آمدند گفتند ظلم بد است. چرا ظلم بد باشد؟ ظلم بد است برای کسی که نمی‌تواند. برای کسی که می‌تواند، کار خیلی خوبی است، باید ظلم کند تا خودش را پرورش بدهد و جلو ببرد. خلاصه آنچه که در جامعه اصالت دارد پیش رفتن و جلو رفتن و مسابقه است.

نیچه هم می‌گفت که اخلاق [و مذهب] خاستگاه مادی دارد ولی خاستگاهش منحصراً طبقهٔ مستضعف است؛ اما طبقهٔ مستضعف از این جهت مذهب را اختراع کرده که جلو حرکت اقویا را بگیرد نه اینکه خودش خواسته انقلابی باشد.

یک نفر دیگر می‌گوید خاستگاه مذهب فقط طبقهٔ مستضعف است نه از آن جهت که

برای طبقۀ برخوردار صلاحیت حرکت قائل است [و می‌خواهد جلو او را بگیرد، بلکه] او را اصلاً محافظه‌کار می‌داند و خودش می‌خواهد [حرکت کند.] آنوقت مذهب این طبقه می‌شود مذهب انقلابی.

نیچه می‌گوید که ماهیت مذهب ماهیت توقف و سکون و رکود است ولی این مذهبِ سکون را ضعفا خلق کردند برای اینکه جلو حرکت اقویا را بگیرند و حال آنکه آنها که حق حیات دارند اقویا هستند.

ولی این گروهِ دیگر می‌گویند مذهب، مذهب سکون و رکود نیست بلکه مذهبِ حرکت است اما مذهب از میان ضعفا برخاسته است برای اینکه به اینها حرکت ببخشد. چنانکه اخلاقشان اخلاق انقلابی است مذهبشان هم مذهب انقلابی است.

نظریۀ چهارم آن نظریه می‌شود که اساساً ما دو مذهب داریم. یک مذهب مال اقویاست و یک مذهب مال ضعفا.

قطب‌بندیهای اجتماعی در قرآن از نظر قائلین به مادیت تاریخ

حال اگر کسی در مورد اسلام قائل باشد که اسلام هم در تاریخْ مادی فکر می‌کند، چنانکه بخواهد به اسلام هم احترام بگزارد و اسلام را یک مذهب کامل و درست بداند (آنهایی که می‌گویند، نظرشان هم همین است) باید یکی از این دو نظریه را بپذیرد: یا باید قائل بشود که خاستگاه مذهب طبقۀ ضعفاست و بس، یک مذهب هم بیشتر نداریم، و ماهیت مذهب هم ماهیت انقلاب و حرکت و مبارزه است؛ و یا باید قائل بشود که ما دو مذهب داریم: مذهبی که خاستگاهش طبقۀ ضعفاست و ماهیت انقلابی دارد، و مذهبی که خاستگاهش طبقۀ اقویا و استثمارگرهاست و ماهیت ضد انقلابی دارد. ولی به هر حال اسلام را باید برخاسته از طبقۀ ضعفا بدانند.

این فکر است که مقداری رایج شده است و خواسته‌اند بگویند که اصلاً منطق اسلام این است که پیغمبران، شهدا، مؤمنها و هرکسی که دارای یک صفت خوب است وابسته به قطب ضعیف است.

ما در قرآن در حدود شصت لغت اجتماعی داریم که بیان صفت نیست، بیان گروه است. مثل قوم، ملت، شیعه به معنی گروه (مِنْ کُلِّ شیعةٍ) که جمعش شِیَع است، شعوب، قبائل؛ بعد نبی، ولیّ، امام، مؤمن، منافق، کافر، غنی، فقیر، ملأ، مُترَف، مستکبر، مستضعف، صالح، مصلح، مفسد، متقی که اینها را قرآن به صورت گروههای مختلف در

مقابل یکدیگر قرار می‌دهد که عِبادِیَ الصّالِحون چنین، اولیاءُ الله چنین، متّقین چنین:

وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ[۱].
اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰه یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ[۲].

این‌همه گروههای مختلف هست، گروههایی که مورد نکوهش قرآن است و گروههایی که مورد ستایش قرآن است.

روی این منطق، تمام این تقسیم‌بندیها و قطب‌بندیها به دو قطب برمی‌گردد: قطب مستکبر و قطب مستضعف. هر گروهی را که قرآن ستایش کرده به نام نبی، رسول، ولیّ، صدّیق، شهید، متقی، صالح، مصلح، اینها همه در قطب مستضعف هستند. هر گروهی را که قرآن مذمت کرده، گفته کافر، منافق، ملأ، مترَف، فاسق (اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقونَ[۳]) و به هر عنوانی که مذمت کرده، اینها مردمی بودند که در قطب مستکبر بودند. پس، از نظر جامعه‌شناسی قرآن، جامعه به دو قطب مستکبر و مستضعف تقسیم می‌شود؛ یک گروه که تحت این‌همه عناوین بیان شده است همه وابستهٔ به این قطب هستند و یک گروه دیگر که با آن عناوین دیگر بیان شده همه وابستهٔ به آن قطب هستند.

ردّ این نظریه

اگر این سخن را بگوییم آنوقت مسئلهٔ دعوت ـ که در جلسهٔ پیش گفتیم ـ روشن می‌شود. اگر قرآن چنین منطقی داشته باشد، **اولاً** در دعوت خودش اولاً مخاطبهایش فقط یک گروه هستند، گروه مستضعفین، برای اینکه آن گروه دیگر اساساً طرز تفکرشان طرز تفکری نیست [که این دعوت را بپذیرند.] اصلاً امکان اینکه کسی در آن قطب باشد و این دعوت را بپذیرد نیست، چون وقتی که وجدان انسان صد درصد ساختهٔ موقعیت طبقاتی‌اش هست امکان ندارد که انسان در آن قطب باشد و منطق این قطب را بپذیرد. بنابراین مخاطبهای قرآن قهراً باید منحصر به طبقهٔ مستضعف باشد. طبقهٔ غیرمستضعف

---

۱. انبیاء / ۱۰۵.
۲. اعراف / ۱۲۸.
۳. حشر / ۱۹، نور / ۴.

و قطب دیگر را قرآن فقط از این جهت طرح می‌کند که این قطب باید با آن قطب مبارزه کند. دعوتش منحصر به اینهاست، آنها را [ذکر می‌کند] برای اینکه با آنها باید مبارزه کرد و جنگید.

ثانیاً در دعوت خودش که مردم را دعوت می‌کند تکیه‌اش قهراً باید روی مسائل مادی باشد، چرا؟ چون بنا بر مادیت تاریخ، امور معنوی نیرو ندارد، تمام نیروها مال امور مادی است؛ یعنی آن اهرمی که روی آن فشار می‌آورد برای اینکه جامعه را به حرکت دربیاورد باید اهرمهای مادی باشد چون اهرمهای معنوی اصلاً اهرم نیستند و نمی‌توانند اهرم باشند، آنها تابع و طفیلی‌اند، اساس آن است. حداقل این است که به آن وابستگی دارد؛ چنانکه اگر ما بخواهیم خار ساعت را جلو و عقب ببریم آن میله را باید حرکت بدهیم تا این خار جلو و عقب برود و الّا خود خار که اصالت ندارد که بخواهیم خود خار را جلو و عقب ببریم. پس باید دعوت فقط روی مسائل مادی باشد نه مسائل معنوی، که این قسمت را ما در جلسهٔ پیش شرح دادیم ولی باز هم دنبال می‌کنیم یعنی منطق دیگران را در این زمینه ذکر می‌کنیم.

پس یک معیار (البته خیلی معیارها داریم) برای اینکه بشناسیم که آیا اسلام در مسئلهٔ تاریخ مادی فکر می‌کند یعنی برای تاریخ ماهیت مادی و هویت مادی قائل است یا نه، مراجعه به دعوتهایش است که آیا در دعوتها و خطاباتش عموم بشر را اعم از این طبقه و آن طبقه مخاطب قرار می‌دهد و حتی از آن طبقه‌ای که با آنها مبارزه می‌کند احیاناً گروهی را جذب و جلب می‌کند؟ یا نه، در دعوتش فقط به یک طبقه نظر دارد؟ و اگر این طبقه مخاطبش هستند، وقتی که روی مسائلی تکیه می‌کند و می‌خواهد این طبقه را به حرکت دربیاورد چه مسائلی برای اینها مطرح می‌کند، آیا مسائل مادی‌شان را مطرح می‌کند؟

مارکس وقتی شعارهایی می‌داد برای اینکه می‌خواست جامعه را به حرکت دربیاورد آیا سرمایه‌دارها را دعوت می‌کرد که سرمایه‌دارها چنین بکنید؟ تز او تز سرمایه‌داری [نبود.][1] او مخاطبش فقط کارگرها و زحمتکشها بود: زحمتکشان علیه سرمایه‌دارها چنین بکنید. به زحمتکشان که خطاب می‌کرد، تکیه روی چه مسائلی می‌کرد؟ روی منافع زحمتکش: ای طبقهٔ استثمارشده، ای طبقهٔ محروم این سودی که آن سرمایه‌دار می‌برد

۱. [افتادگی از نوار است.]

یک ارزش اضافی است و دزدی است. این مال توست، مالت را برد، برو بگیر. زحمتکشان متحد شوید، در این اتحاد منافعتان را به دست می‌آورید، چیزی از دست نمی‌دهید.

آیا قرآن در دعوتهای خودش این سبک و متد را پیش گرفته یا نه؟ که قسمتی دربارهٔ آن بحث کردیم.

دعوت انبیای گذشته

و همچنین در دعوت انبیای گذشته. قرآن دعوت انبیای گذشته را هم نقل می‌کند که آنها چگونه در میان قوم خودشان دعوت و تبلیغ می‌کردند و احیاناً صحنه‌هایی از آن جریانها نقل می‌کند. ببینیم از انبیای گذشته چگونه نقل کرده، چه صحنه‌هایی را انتخاب کرده؛ چون اینها را که نقل می‌کند به عنوان یک درس نقل می‌کند (فَاقْصُصِ الْـقَصَصَ لَـعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرونَ)[1]. مثلاً در سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۱۴۴ ببینید قرآن با چه نوع بیانی نقل کرده. بعد از داستان احد است و آن شایعه‌ای که آنجا پیدا شد که پیغمبر کشته شد و عده‌ای روی همین شایعه فرار کردند، که آیه فرمود:

وَ ما مُحَمَّدٌ اِلّا رَسولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَ فَإِنْ ماتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ اَعْقابِكُمْ وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللّٰهَ شَيْئاً وَ سَيَجْزِى اللّٰهُ الشّاكِرينَ.

حضرت محمد نیست مگر پیامبری که قبل از او هم پیامبران دیگری بودند، یعنی پیامبران دیگر آمدند، رفتند، مرگ و میر دارند، این هم یک پیغمبری است، حالا گیرم [از دنیا رفت،] آیا اگر پیغمبر بمیرد یا کشته شود شما باید به عقب برگردید؟ پیغمبر پیام خدا را رسانده. اگر پیغمبر مرد شما که نباید به جاهلیت خودتان برگردید، باید به اسلام وفادار بمانید، و هر کسی که به عقب و قهقرا برگردد به خودش ضرر زده، به خدا که ضرر نزده، و خداوند سپاسگزاران را پاداش می‌دهد.

بعد: وَ ما كانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَموتَ اِلاّ بِإِذْنِ اللّٰهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً. خلاصه اجل دست خداست. هیچ کس نمی‌میرد مگر به اجازه و به اذن حق؛ نوشته‌ای است، وقتش معین و مشخص. وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها هرکسی پاداش دنیا بخواهد ما هم دنیا به او می‌دهیم وَ

---

۱. اعراف / ۱۷۶.

مَنْ یُرِدْ ثَوابَ الْاٰخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها آن کسی هم که پاداش آخرت بخواهد از آخرت به او می‌دهیم وَ سَنَجْزِی الشّاکِرینَ[۱].

صحنه‌ای که می‌خواستیم بگوییم از اینجاست:

وَ کَأَیِّنْ مِنْ نَبِیٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّیّونَ کَثیرٌ فَما وَهَنوا لِما اَصابَهُمْ فی سَبیلِ اللهِ وَ ما ضَعُفوا وَ مَا اسْتَکانوا وَ اللهُ یُحِبُّ الصّابِرینَ[۲].

چقدر پیامبرانی در گذشته بوده‌اند که مردان الهی بسیاری همراه و در رکاب آنها جنگیده‌اند و هرچه در راه خدا به آنها رسیده است (یعنی هرچه سختی در راه خدا رسیده است) سست نشدند، وهن و سستی در آنها پیدا نشده وَ ما ضَعُفوا حالت ضعف پیدا نکرده‌اند (شاید ضعف بیشتر ناظر به جنبه‌های روحی باشد) وَ مَا اسْتَکانوا به تذلل نیفتاده‌اند، شهامت و ارادهٔ خودشان را در مقابل دشمن از دست نداده‌اند. وَ اللهُ یُحِبُّ الصّابِرینَ خداوند مقاومت‌کنندگان و خویشتنداران را دوست می‌دارد. وَ ما کانَ قَوْلَهُمْ اِلّا اَنْ قالوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنوبَنا وَ اِسْرافَنا فی اَمْرِنا وَ ثَبِّتْ اَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَی الْقَوْمِ الْکافِرینَ[۳]. و هرچه مصائب در راه خدا بر آنها وارد می‌شد، سخنی که داشتند جز این نبود که خدایا از گناهان ما بگذر، یعنی هنوز خودشان را مقصر و کوتاه می‌دانستند: خدایا اگر ما کوتاهی کردیم تو از ما درگذر. وَ اِسْرافَنا فی اَمْرِنا ما در کارهای خود زیاده‌روی کرده‌ایم، خدایا باز از ما درگذر. وَ ثَبِّتْ اَقْدامَنا پروردگارا قدمهای ما را استوار بگردان، ما را ثابت‌قدم بدار، به ما صبر و شجاعت عنایت کن. وَ انْصُرْنا عَلَی الْقَوْمِ الْکافِرینَ ما را بر این مردم کافر پیروزی ده. فَاٰتیٰهُمُ اللهُ ثَوابَ الدُّنْیا وَ حُسْنَ ثَوابِ الْاٰخِرَةِ خدا به چنین مردانی هم در دنیا پاداش داد (یعنی پیروزی) و هم نیکی پاداش آخرت را عنایت کرد. وَ اللهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنینَ[۴] و خدای متعال نیکوکاران را دوست می‌دارد.

حالا در اینجا لحن آیه چیست؟ آیا در این آیه که مربوط به گذشتگان هم هست تکیه فقط روی منافع مادی دنیایی است؟ نه، ضمن اینکه ثَوابَ الدُّنْیا در آن هست،

---

۱. آل عمران / ۱۴۵.
۲. آل‌عمران / ۱۴۶.
۳. آل‌عمران / ۱۴۷.
۴. آل‌عمران / ۱۴۸.

بیشتر تکیه روی ثَوابَ الْاٰخِرَة است. پس تنها روی مسائل مادی دنیوی تکیه نکرده است.

ـ در اینجا آیا منظور از ثواب دنیا جنبه‌های مادی است یا اینکه منظور این است که در این دنیا معزّز باشند؟

استاد: البته ممکن است که همهٔ اینها [منظور باشد.] حالا حداکثر عرض می‌کنیم که ثواب دنیا معلوم نیست تنها ثواب اقتصادی باشد. درست می‌گویید؛ یعنی پاداشهایی که شامل زندگی دنیایشان می‌شود.

صحنهٔ سحرهٔ فرعون

یا صحنهٔ سحرهٔ فرعون که خیلی عجیب است. سورهٔ اعراف، آیات ۱۱۳ تا ۱۲۶ راجع به داستان موسی و فرعون و جمع کردن سحره است تا اینکه موسی آن عصای خودش را انداخت. آنها که خودشان اهل فن بودند فهمیدند این قضیه قضیهٔ دیگری است و این مسئله مسئلهٔ جادوگری نیست و آن دعوی که موسی می‌کند راست است؛ یعنی یکمرتبه در آنجا عامل روحی و فطری دخالت کرد و این سحره که جزء عمله و اکرهٔ فرعون و نان‌خور و از حواشی فرعون بودند، در همان جا بدون اینکه پنهان کنند: **فَغُلِبوا هُنالِکَ وَ انْقَلَبوا صاغِرینَ. وَ اُلْقِیَ السَّحَرَةُ ساجِدینَ. قالوا اٰمَنّا بِرَبِّ الْعالَمینَ**[1]. به زمین افتادند و سجده کردند، گفتند به ربّ العالمین ایمان آوردیم **رَبِّ موسیٰ وَ هارونَ**[2] همان خدایی که موسی و هارون معرفی می‌کنند. **قالَ فِرْعَوْنُ اٰمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَکُمْ اِنَّ هٰذا لَمَکْرٌ مَکَرْتُموهُ فِی الْمَدینَةِ**. فرعون گفت: از من اجازه نگرفتید ایمان آوردید؟ مگر کاری بدون اجازهٔ من می‌شود؟! این حقه‌ای بوده، نقشه‌ای بوده که شما قبلاً کشیده‌اید که موسی بیاید و... می‌خواست به مردم بگوید که همان جادو بود، اینها قبلاً توطئه و به نفع موسی تبانی کردند و الّا می‌توانستند جادوی موسی را شکست بدهند. **اِنَّ هٰذا لَمَکْرٌ مَکَرْتُموهُ فِی الْمَدینَةِ لِتُخْرِجوا مِنْها اَهْلَها** شما هم با اینها همدست هستید، خواستید که مردم را (به توده و عامهٔ

---

۱. اعراف / ۱۱۹-۱۲۱.
۲. اعراف / ۱۲۲.

مردم تمسک می‌کند) از شهر خارج کنید، خلاصه شما می‌خواهید به زیان مردم کار کنید (خیلی عجیب است). فَسَوْفَ تَعْلَمونَ[1] حالا خواهید دانست؛ شما علیه خلق خدا و مردم قیام کردید، حالا ببینید من چه می‌کنم. لَاُقَطِّعَنَّ اَیْدِیَکُمْ وَ اَرْجُلَکُمْ مِنْ خِلافٍ دست و پای شما را به طور مخالف می‌بُرم ـ که بدترین عقوبتهاست ـ یعنی یکی از طرف راست یکی از طرف چپ: پای راست و دست چپ یا پای چپ و دست راست. ثُمَّ لَاُصَلِّبَنَّکُمْ اَجْمَعینَ[2]. بعد از این هم شما را به دار خواهم کشید (آن دارهای قدیم که روی چوب بوده نه با طناب، که شخص را همین جور زنده روی آن می‌گذاشتند تا چند ساعت یا چند روز خون از بدنش برود و بمیرد).

آنها چه جواب دادند؟ قالوا اِنّا اِلیٰ رَبِّنا مُنْقَلِبونَ[3] هرکار دلت می‌خواهد بکن، ما به سوی پروردگارمان بازگشت می‌کنیم. وَ ما تَنْقِمُ مِنّا اِلّا اَنْ آمَنّا بِآیاتِ رَبِّنا لَمّا جاءَتْنا ما هیچ گناهی نکردیم و تو از ما هیچ چیزی را به دل نگرفتی جز این گناه که ما به پروردگار خودمان ایمان آوردیم؟! حالا اگر گناه ما این است بگذار این گناه ما باشد. آیات پروردگارمان آمده است و ما دیدیم، حالا که دیدیم ایمان آوردیم، تو هم از این جهت به ما کینه پیدا کردی، می‌خواهی ما را مورد انتقام خودت قرار بدهی؟! رَبَّنا اَفْرِغْ عَلَیْنا صَبْراً وَ تَوَفَّنا مُسْلِمینَ[4] پروردگارا صبر خودت را در ما بریز، الهام کن، القا کن و ما را مسلم و مسلمان از دنیا ببر.

این یک صحنه‌ای است که قرآن از دعوت انبیای گذشته نقل می‌کند. قضیه هیچ ریشهٔ طبقاتی ندارد، بلکه درست در جهت عکس است که مردمی از عمله اکرهٔ فرعون، جادوگرهای او، کسانی که اصلاً از فرعون و دستگاه فرعون و فرعونیها بهره‌مند می‌شدند و در واقع حقوق‌بر فرعون بودند معذلک وقتی در شرایطی [قرار می‌گیرند که واقعیت را درمی‌یابند علیه منافع خودشان قیام می‌کنند.] قبلاً خیال می‌کردند که موسی هم یک جادوگر است و اینها هم جادوگر، و حالا ما بیاییم چنین بکنیم. وقتی فهمیدند که این مرد که این حرفها را می‌زده راست می‌گفته و حرفهایش حقیقت بوده فوراً پرده‌ها را پاره کردند.

---

۱. اعراف / ۱۲۳.
۲. اعراف / ۱۲۴.
۳. اعراف / ۱۲۵.
۴. اعراف / ۱۲۶.

فرزدق و هشام

قضیهٔ فرزدق هم قیام علیه منافع است. فرزدق یک شاعر درباری بود یعنی حقوق‌بر دستگاه بنی‌امیه بود در زمان سلیمان بن عبدالملک. هشام در حالی که ولیعهد بود با دبدبه و طنطنه وارد مکه شد. در کعبه طواف کرد، خواست حجرالاسود را استلام کند، هجوم جمعیت اجازه نداد و نتوانست. رفت کناری و کرسی گذاشتند و از آن بالا منظرهٔ مردم را تماشا می‌کرد. در این بین حضرت علی بن الحسین علیه‌السلام آمدند، یک مردِ تنها و در زیّ همهٔ مردم دیگر. تا آمدند، مردم که می‌شناختند، بی‌اختیار کوچه دادند. حضرت رفتند و استلام کردند و برگشتند. شامیهایی که همراه هشام آمده بودند تعجب کردند: چطور مردم به ولیعهد اجازه ندادند، این کی بود که چنین کردند؟ از هشام پرسیدند او که بود؟ هشام با اینکه شناخت گفت من نمی‌شناسم. فرزدق که خودش یکی از حاشیه‌نشینهای آنجا و اصلاً حقوق‌بر بود اینجاست که یکمرتبه غیرتش و اصلاً فطرتش تکان خورد، گفت: تو نمی‌شناسی؟! دنیا او را می‌شناسد.

هذا الذی تعرف البطحاء وطأته   البیت یعرفه و الحلّ و الحرم

تمام این سرزمین او را می‌شناسد، این خانه او را می‌شناسد، حرم او را می‌شناسد، خارج حرم می‌شناسد. هذا ابن بنت رسول الله. ایستاد همان جا یک قصیدهٔ غرّایی انشاء کرد، از آن وقتهایی که شاعر وقتی به هیجان می‌آید نبوغش می‌شکفد که در غیر آن حال اگر ده شبانه‌روز هم روی مغز خودش فشار بیاورد نمی‌تواند [مانند آن] بگوید. یک قصیدهٔ بلندبالایِ این‌گونه گفت. بعد هم مدتها در عَسَفان زندانی بود، حقوقش هم قطع شد و حتی بنی‌هاشم برایش پول جمع کردند و فرستادند، پول را قبول نکرد و گفت: من این قصیده را برای خدا گفتم. گفتند آخر ما می‌خواهیم به تو هدیه بدهیم. نمی‌گوییم برای پول گفتی. گفت: نه، من نمی‌خواهم حتی همین مقدار هم کارم را آلوده کنم.

آیات سورهٔ طه

سورهٔ طه، آیات ۶۹ تا تقریباً ۷۶. قبلش مفصّل است، تا می‌رسد به اینکه: وَ أَلْقِ ما فی یَمینِکَ تَلْقَفْ ما صَنَعوا اِنَّما صَنَعوا کَیْدُ ساحِرٍ وَ لا یُفْلِحُ السّاحِرُ حَیْثُ اَتیٰ[1]. به موسی گفتیم آن که در دستت هست یعنی عصا را بینداز، همهٔ اینها را می‌بلعد، ساحر هرگز رستگار نمی‌شود. فَأُلْقِیَ السَّحَرَةُ سُجَّداً آنها افتاده شدند در حالی که ساجد بودند. قرآن تعبیر

۱. طه / ۶۹.

نمی‌کند که اینها خودشان را انداختند، کأنه اصلاً این جریان اینها را به زمین انداخت و به زانو درآورد. قالوا اٰمَنّا بِرَبِّ هارونَ وَ موسیٰ[۱]. باز: قالَ اٰمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ اَنْ اٰذَنَ لَکُمْ اِنَّهُ لَکَبیرُکُمُ الَّذی عَلَّمَکُمُ السِّحْرَ. اینجا فرعون یک جملهٔ دیگر هم گفته است؛ گفته اصلاً معلوم می‌شود جادوگر بزرگ این است، این استاد بزرگ شما بوده و شما با همدیگر تبانی کرده‌اید. من نمی‌دانستم شما شاگرد این هستید که بعد می‌روید با همدیگر می‌سازید. فَلَاُقَطِّعَنَّ اَیْدِیَکُمْ وَ اَرْجُلَکُمْ مِنْ خِلافٍ وَ لَاُصَلِّبَنَّکُمْ فی جُذوعِ النَّخْلِ دست و پایتان را در جهت مخالف می‌بُرم و شما را در آن تنه‌های درخت خرما به دار خواهم کشید. وَ لَتَعْلَمُنَّ اَیُّنا اَشَدُّ عَذاباً وَ اَبْقیٰ[۲]. آنوقت خواهید دید که چه کسی بدتر رنج می‌کشد. قالوا لَنْ نُؤْثِرَکَ عَلیٰ ما جاءَنا مِنَ الْبَیِّناتِ حالا که آیات و بیّنات الهی برای ما آشکار شده ما هرگز تو را بر آنها ترجیح نمی‌دهیم. تو با همهٔ قدرت و ثروت و نعمتهایت در یک طرف و حقیقت در یک طرف دیگر قرار گرفته، ما هرگز تو را بر حقیقت مقدّم نمی‌داریم.

اینجا قرآن دارد یک منظرهٔ انسانی عجیبی را مجسم می‌کند، یعنی درست قیام علیه منافع خود. فَاقْضِ ما اَنْتَ قاضٍ هر کاری از تو ساخته است و می‌خواهی بکنی بکن؛ حکم بکن هر حکمی که دلت می‌خواهد. اِنَّما تَقْضی هٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا[۳] حداکثر این است که این زندگی دنیا را از ما می‌گیری. بسیار خوب بگیر، از این بالاتر که دیگر نمی‌توانی [کاری انجام بدهی.] روح ما را که از ما نمی‌توانی بگیری. اِنّا اٰمَنّا بِرَبِّنا لِیَغْفِرَ لَنا خَطایانا وَ ما اَکْرَهْتَنا عَلَیْهِ مِنَ السِّحْرِ ما به پروردگار خود ایمان آوردیم تا از گذشته‌های ما بگذرد. از جمله گذشته‌های زشتِ کثیف ما همین کارهای جادوگری بود که تو ما را وادار می‌کردی؛ یک عمر جادوگری کردیم، این کارهای چرند و زشت را کردیم، حالا می‌خواهیم به سوی پروردگارمان برویم که از گناهانمان و از آن جمله این جادوگریها که به امر تو کردیم بگذرد. وَ اللّٰهُ خَیْرٌ وَ اَبْقیٰ[۴]. اِنَّهُ مَنْ یَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَاِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لایَموتُ فیها وَ لا یَحْییٰ. وَ مَنْ یَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصّالِحاتِ فَاُولٰئِکَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلیٰ[۵]. هرکسی مجرم باشد، در جهنمی [خواهد بود] که در آنجا نه مردگی دارد و نه زندگی، چنین حالی، و هرکسی که خدا را در حال ایمان وارد بشود، ایمان داشته باشد و عملش هم صالح باشد، برای اینها درجات

۱. طه / ۷۰.

۲. طه / ۷۱.

۳. طه / ۷۲.

۴. طه / ۷۳.

۵. طه / ۷۴ و ۷۵.

بلندی در نزد پروردگارشان هست. جَنّاتُ عَدْنٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها وَ ذٰلِکَ جَزاءُ مَنْ تَزَکّىٰ[1]. بهشتهایی که در آنجا نهرها جاری می‌شود که برای همیشه خواهند بود (معلوم می‌شود تبلیغات موسی قبلاً زمینه را کاملاً آماده کرده بوده) و این است پاداش کسی که خودش را پاک کند.

بنابراین در این منظره هم که قرآن از داستان حضرت موسی و سحره نقل کرده، هیچ امر مادی و مطمع مادی سحره را از قطب فرعون به قطب موسی نیاورد. موسی توانست از آن قطب به این قطب بکشاند، با چه قدرتی؟ با قدرت روحی و معنوی، یعنی با قدرت روحی انسانی، یعنی روی مسائلی انسانی تکیه کند و آنها را از آن قطب جدا کند و به قطب خودش بکشاند.

موانع پذیرش دعوت

۱. گناه

مسئلهٔ دیگر اینکه قرآن چه چیزهایی را مانع پذیرش می‌داند[2]؟ یعنی وقتی که مردم را دعوت می‌کند و عده‌ای می‌پذیرند عده‌ای نمی‌پذیرند، در منطق خودش چه چیز را مانع می‌داند؟ اینهایی که تاریخ را مادی تفسیر می‌کنند قهراً در باب مانعها باز می‌روند سراغ همین مسائل [طبقاتی]، می‌گوید بله، این رفیقْ «فلان کس» اینجا کوتاهی کرد، باید ببینیم چه گرایش بورژوازی در او هست؟ (اگر چیزی بتواند در این منطق مانع باشد یک چنین چیزهایی است.) یک بقایایی از گرایشهای بورژوازی در او وجود دارد، باید آن بقایا را از او تصفیه کنیم.

قرآن روی خیلی مسائل به عنوان مانع تکیه می‌کند که این موانع بعضی مادی است و بعضی معنوی.

اما موانع معنوی: قرآن روی اثری که گناه از آن جهت که گناه است روی قلب می‌گذارد و دل را تاریک و سیاه می‌کند و صفای معنوی را از قلب انسان می‌گیرد خیلی تکیه کرده. این دیگر نمی‌تواند امر مادی باشد. مثلاً در سورهٔ وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ می‌خوانیم: ...

---

۱. طه / ۷۶.

۲. این هم نکتهٔ جالبی است. هریک از اینها اگر انسان بخواهد روی آن کار کند خیلی عجیب از قرآن درمی‌آید.

وَیْلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبینَ. اَلَّذینَ یُکَذِّبونَ بِیَوْمِ الدّینِ[۱]. وای به کسانی که معاد را دروغ می‌پندارند. وَ ما یُکَذِّبُ بِهِ اِلّا کُلُّ مُعْتَدٍ اَثیمٍ[۲] دروغ نمی‌پندارد این را مگر هر متجاوز گناهکاری. (معتدی یعنی متجاوز، ستمگر که البته معتدی در قرآن، هم شامل معتدی به نفس می‌شود هم شامل معتدی به غیر. اَثیم یعنی گناهکار، غرق در گناه.) اینها هستند که اِذا تُتْلیٰ عَلَیْهِ ٰایاتُنا قالَ اَساطیرُ الْاَوَّلینَ[۳]. یعنی این وضع روحی اینها [است که موجب چنین سخنانی است.] در واقع می‌خواهد بگوید این شخص که این حرف را می‌زند او نیست که دارد این را می‌گوید، آن گناهان است که دارد این حرفها را می‌زند، این منطق منطق گناه است که از درونش دارد حرف می‌زند. لذا بعد می‌گوید: کَلّا بَلْ رانَ عَلیٰ قُلوبِهِمْ ما کانوا یَکْسِبونَ[۴]. نگو (کَلّا مثل نگویی است که ما گاهی می‌گوییم. یک کسی حرفی می‌زند می‌گوییم نگو، مطلب چنین است. درست جانشین همان نگو است.) کَلّا بَلْ رانَ عَلیٰ قُلوبِهِمْ ما کانوا یَکْسِبونَ. آنچه که اینها کسب کرده‌اند دل اینها را زنگ‌زده کرده است. (رِیْن زنگار را می‌گویند، چنانکه فلزات زنگ می‌زنند.) دل اینها زنگ‌زده. چه چیزی دل اینها را زنگ‌زده کرده است؟ آنچه که کسب کرده‌اند. خود «آنچه که کسب کرده‌اند» خیلی معنی می‌دهد.

این یک منطق خیلی خوبی است در قرآن که انسان در آنی که عامل فعل خودش هست مفعول و معمول فعل خودش هم هست. انسان خیال می‌کند که رابطه‌اش با کار خودش (با عملش به تعبیر قرآن) یک رابطهٔ یکطرفه است یعنی او فاعل و مبدأ است و فعلْ اثر، در صورتی که در آنِ واحد که انسان مبدأ و عامل فعلش هست معمول فعلش هم هست، یعنی یک انرژی مصرف می‌کند کار می‌کند، در [همان حال] یک چیزی هم از آن کار می‌گیرد. در کار گناه، انسان کسب می‌کند. همیشه با هر کارش انسان کسب می‌کند. دائماً انسان که کار می‌کند در همان حال از نظر روحی و معنوی دارد به دست می‌آورد و کسب می‌کند. حال وقتی انسان کار خوب می‌کند کسبهایش کسبهای خوب است، کار بد که می‌کند کسبهایش از همین قبیل است، قساوت را کسب می‌کند، رِیْن و زنگ را کسب می‌کند، سیاهی دل و امثال آن را کسب می‌کند.

۱. مطفّفین / ۱۰ و ۱۱.
۲. مطفّفین / ۱۲.
۳. مطفّفین / ۱۳.
۴. مطفّفین / ۱۴.

پس قرآن در پذیرش دعوتها از جمله چیزهایی که روی آن تکیه می‌کند این‌گونه مسائل است که با منطق مادیت تاریخ سازگار نیست. حرفهایی از قبیل اینکه دلْ سیاه شده یا نشده، یک سلسله معانی است که تا انسان به یک نوع اصالتی برای روح و معنویت قائل نباشد هیچ مفهوم ندارد.

۲. عادت اجتماعی

یک مانع دیگر که این هم باز مادیِ به این معنا نیست بلکه روحی است عادت اجتماعی است. قرآن روی این مسئله تکیه دارد، خیلی هم تکیه دارد، که یکی از چیزهایی که مانع پذیرش دعوتها می‌شود تمکین یک عادت است. یک چیزی اگر به صورت یک سنت اجتماعی و یک عادت دربیاید دیگر این می‌شود یک حالت روحی و مردم در آن تثبیت می‌شوند، بعد وقتی که پیغمبران می‌آیند مردم را دعوت می‌کنند، اینها می‌گویند: تو می‌گویی ما یک کاری بکنیم برخلاف روش پدران ما در گذشته؟!

خیلی سالها پیش من از احوال همهٔ انبیا استخراج کردم، دیدم که در دعوت انبیا هرکدام از پیغمبران در برخورد با قوم خودشان یک وجه مشترک دارند و یک وجوه اختصاصی. مثلاً هر پیغمبری آمده مردم را به توحید و به معاد دعوت کرده. تذکرِ به مبدأ و معاد یک امر مشترک میان همهٔ پیغمبران است. ولی هر پیغمبری یک تکیه‌گاه خاصی در دعوت خودش دارد، برای اینکه قومش دچار یک انحراف خاص‌اند. یک پیغمبر مردمش مردم کم‌فروشی هستند، مثل شعیب، دائماً سروصدا دارد با مردم راجع به اینکه: **وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ اَشْیاءَهُمْ وَ لاتَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدینَ**[1]. قوم دیگر مثل قوم لوط گرفتاری دیگری دارند.

یکی از آن چیزهایی که هر پیغمبری با آن مواجه بوده مسئلهٔ تقلید است. [اقوام] تا با پیغمبرشان مواجه می‌شدند می‌گفتند تو یک چیزی برخلاف عادات پدران ما می‌گویی: **اِنّا وَجَدْنا اٰباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ اٰثارِهِمْ مُهْتَدونَ**[2] (یا **مُقْتَدونَ**[3]). یکی و دو تا نیست. بنابراین، این خودش یک مسئله‌ای است که اگر یک امری به صورت یک عادت درآمد،

---

۱. هود / ۸۵، شعراء / ۱۸۳.
۲. زخرف / ۲۲.
۳. زخرف / ۲۳.

[شخص] حتی علیه مصالح و منافع خودش به حکم عادت این کار را می‌کند.

در جنگ بدر قریش برخلاف انتظاری که داشتند، با آن جمعیت کثیر و آن تجهیزات خیلی زیاد در حالی که مسلمین از نظر عِده و عُده و تجهیزات خیلی ضعیف بودند، شکست‌خوردند، هفتاد نفرشان کشته و هفتاد نفر اسیر شدند. اسیرها را بسته بودند آوردند. حضرت رسول چشمشان به اینها افتاد، لبخندی زدند. اینها گفتند: شما حالا دارید شماتت می‌کنید چون پیروز شدید؟ فرمود: نه، من شماتت نمی‌کنم. من خنده‌ام گرفته که من شما را با زنجیر باید به طرف بهشت بکشم، با زنجیر باید شما را به بهشت ببرم. من که از شما چیزی نمی‌خواهم بگیرم. این گرفتاریِ عادت بود.

دو آیه داریم که طبیعت مردم را در تنفر از هرچه جدید است نشان می‌دهد. یکی آیه‌ای است[1] در اوایل سورهٔ **اِقْتَرَبَ لِلنّاسِ حِسابُهُمْ وَ هُمْ فی غَفْلَةٍ مُعْرِضونَ**[2]. بعد از همین آیه می‌فرماید: **ما یَأْتیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ اِلّا اسْتَمَعوهُ وَ هُمْ یَلْعَبونَ**[3]. هیچ وقت تذکری، یادآوری، تنبّهی، بیداری از ناحیهٔ پروردگارشان نیامد که محدَث و نو و تازه باشد الّا اینکه خیلی بی‌اعتنا در حالی که بازی می‌کنند استماع می‌کنند؛ یعنی آن را به چیزی نمی‌گیرند. گناهش هم محدَث بودنش است. این مطلب در دو جای قرآن ذکر شده. پس این خودش یکی از موانعی است که قرآن روی آن تکیه می‌کند.

معرفی ضدها

راه دیگر شناخت نظر قرآن در تفسیر تاریخ ـ که از اینجا باید وارد منطق طرف مقابل هم بشویم ـ شناخت گروههای مقابل انبیا از نظر قرآن است. همین طوری که از راه شناخت مانعها ـ که قرآن چه صفتی را مانع پذیرش دعوت می‌داند ـ می‌توانیم بشناسیم که آیا نظر قرآن در تفسیر تاریخ نظر مادی است یا نه، یک راه دیگر معرفی کردن ضدهاست، یعنی نقطه مقابل‌ها، یعنی گروههایی که نقطهٔ مقابلند. آنجا صحبت صفتهایی بود که مانعند، [اینجا صحبت این است که قرآن] چه گروههایی را نقطهٔ مقابل انبیا می‌داند. اینجاست که ممکن است کسی بگوید که قرآن در قطب‌بندی، گروه مقابل را منحصراً همان گروه

۱. این آیه در دوجاست و در هر دو جا تقریباً به یک مضمون است.
۲. انبیاء / ۱.
۳. انبیاء / ۲.

استثمارگر می‌داند. اگر واقعاً چنین چیزی باشد خودش یک دلیل مـی‌شود، بـعد بـبینیم جمعش با آن ادله چگونه می‌شود، اینکه قرآن نقطهٔ مقابلش را فقط و فقط استثمارگرها و به تعبیر خودش مستکبرین و ملأ و مترفین می‌داند. عکسش چنین می‌شود: قرآن آنهایی را که ملأ و مستکبر و مترف و غنی نیستند یعنی فقرا و مستضعفها را در جناح خـودش می‌بیند. وقتی که فقط آنها را نقطهٔ مقابل خودش حساب می‌کند معلوم می‌شود که همین اصل را می‌پذیرد که انسان اگر در آن قطب قرار گرفت [دعوت انبیا به حال او] فایده ندارد، اصلاً طرز فکرش یک طرز فکر دیگر [است،] با او فقط باید مبارزه کرد؛ و اگر انسان در این قطب قرار گرفت می‌شود او را اصلاح کرد و به حرکت درآورد.

در این زمینه آیات زیادی در قرآن هست که این آیات را باید بخوانیم.

خاستگاه مذهب

گفتیم برای اینکه بشناسیم قرآن کریم به تاریخ و جریانهای تاریخی با چه دیدی نگاه می‌کند راهها و علامتهای متعددی هست که قسمتهایی از آن را ذکر کردیم. یکی از آنها مسئلهٔ نقطهٔ مقابل‌ها و ضدهاست که اضداد پیغمبران، آنهایی که در مقابل این دعوتها ایستادگی و مقابله می‌کردند مطابق آنچه قرآن معرفی می‌کند چه افرادی و دارای چه مشخصاتی بوده‌اند؟ از باب همان قاعدهٔ معروف که می‌گویند: «تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها» یکی از راههای شناسایی اشیاء شناختن ضد آنهاست. اگرچه منطقیین می‌گویند شیء از راه ضد به نحو تعریف منطقی شناخته نمی‌شود ولی به نحو دیگر ـ که اینجا هم مقصود همان نحو دیگر است ـ می‌توان از راه اضداد، خود ماهیت این دعوت یا بینش را شناخت. اینجا که می‌گوییم اضداد، در آنِ واحد هردو طرف را باید بگوییم، یعنی موافقین و مخالفین: موافقین انبیا کلاً چه گروههای اجتماعی هستند و مخالفین انبیا کلاً چه گروههای اجتماعی هستند؟

اینجا همان مسئله‌ای مطرح است که عده‌ای روی این مسئله بالخصوص، تکیه کرده‌اند و در ادبیات عربی بالخصوص از خیلی سالها پیش این قضیه رایج شد که حالا در ایران هم خیلی رایج شده است. در ایران شاید اولین عاملی که این [فکر] را رایج کرد نوشته‌های دکتر علیّ‌الوردی بود. او عراقی بود و چند کتاب نوشت، بعد هم اصلاً اسمی از او برده نشد، نمی‌دانم چه شد. یک کتابش که به نام **مَهزلة العقل البشری** بود در این

زمینه زیاد بحث کرده. این افراد می‌گویند که قرآن نقطه‌های مقابل را همیشه یک گروه اقتصادی معرفی می‌کند، یعنی مشخِّص گروههای مقابل مشخّص اقتصادی است. اغنیا، مترفین، ملأ، مستکبرین هستند که همیشه نقطهٔ مقابل انبیا هستند. برعکس، فقرا، ضعفا، مستضعفین، گروه موافقین را تشکیل می‌دهند. همیشه دعوت انبیا را این گروه می‌پذیرند و آن گروه نفی و طرد می‌کنند.

تا این حد، یک مقدار بیان ساده‌ای است که انبیا طرفدارانشان ضعفا و فقرا و مظلومها و محرومها و مستضعفها هستند و مخالفینشان نقطه مقابلهای اینها، اغنیا و مترفین و ملأ.

انصاف این است که در قرآن هم این مطلب خیلی به چشم می‌خورد منتها باید مقداری بیشتر دقت کرد. تا حدودی حرف درستی است ولی باید دقیقاً این را تحلیل کرد و دید که به چه شکلی است.

در مورد خاستگاه مذهب می‌دانیم که نظریات مختلفی هست. مقصود از خاستگاه مذهب دو مطلب است. یکی این که خاستگاه خود مذهب چیست؟ دیگر اینکه خاستگاه حمایت از مذهب در میان مردم چیست؟ اولاً چه چیزی سبب می‌شود که مذهب پیدا بشود، روی چه حسابی و به چه انگیزه‌ای مذهب پیدا می‌شود؟ و ثانیاً حامیها که حمایت می‌کنند به چه انگیزه‌ای از مذهب حمایت می‌کنند؟ ما حالا نظر خود مذهب را در این موضوع کار نداریم، آن نظری است که بعد ذکر می‌کنیم. آنهایی که خودشان طرفدار مذهب نیستند و مذهب را یک پدیدهٔ اجتماعی مثل همهٔ پدیده‌ها می‌دانند نه یک امر الهی که از یک افق مافوق برای نجات و هدایت بشر آمده است، آنهایی که صرفاً تحلیل اجتماعی می‌کنند و همان تحلیلهای اجتماعی را برای این موضوع کافی می‌دانند [چه می‌گویند؟] همچنین دربارهٔ آن عللی که در گذشته می‌گفتند بحث نمی‌کنیم که خاستگاه مذهب جهل یا ترس و یا چیز دیگر است، که خاستگاههای روانی برایش ذکر می‌کنند. نظر آنهایی که خاستگاه اجتماعی برایش ذکر می‌کنند چیست؟

خاستگاه مذهب از نظر ماتریالیستها

ماتریالیستها مخصوصاً مارکسیستها برای مذهب خاستگاه مادی آنهم اقتصادی و آنهم طبقاتی قائل هستند، یعنی معتقدند که بعد از آنکه جامعه به دو گروه بهره‌کش و بهره‌ده تقسیم شد، مذهب یکی از متدهایی است که گروه بهره‌کش برای تثبیت وضع خودش

اختراع کرده است. پس، از نظر اینها خاستگاه مذهب خاستگاه طبقاتی است یعنی مذهب ماهیت مادی و علت اجتماعی مادی دارد و خاستگاهش هم طبقۀ سرکش و بهره‌کش و استثمارگر و استضعافگر است.

اتفاقاً در میان مخالفین مذهب و در میان خود مادیین نظریۀ مخالف وجود دارد که آنها هم به مذهب رنگ طبقاتی و رنگ «منافعی» می‌دهند ولی می‌گویند مذهب خاستگاهش همان طبقۀ ضعیف و زبون و مستضعف است برای افسار زدن به طبقۀ قوی. نیچه که یک مرد مادی است[۱] و در فلسفۀ خودش طرفدار ابرمرد و طرفدار قوّت و نیروست، اخلاقهای مذهبی را اخلاق بردگی و بندگی می‌داند و می‌گوید که اصلاً دنیا را این اخلاق بردگی و بندگی که مذاهب تبلیغ کردند خراب کرده است، آمده‌اند مردم را دعوت به عدالت و رحم و مروّت و ایثار و ازخودگذشتگی کرده‌اند و اینها سبب تأخر جامعۀ بشری است. جامعه صحنۀ تنازع بقاست و آن کسی حق بقا دارد که قویتر و نیرومندتر است، و برای اینکه نسل بشر پیشروی کند باید هر که ضعیف است به همان گناهی که ضعیف است از بین برود. اگر کسی در مسابقۀ زندگی عقب ماند و افتاد، یک لگد هم تو به او بزن. گناهی از آن بالاتر نیست که تو عقب افتادی. آن که جلو افتاده است او را باید تقویت کرد و لهذا می‌گوید این حرفها که ظلم بد است، تجاوز بد است، عدالت خوب است، محبت خوب است، همه نامربوط است و ابرمرد از میان اقویا و نیرومندان به وجود می‌آید. ضعفا وقتی که در مقابل اقویا قرار گرفتند که طبیعت به آنها حق حیات داده و از اینها حق حیات را سلب کرده به دلیل اینکه ضعیف هستند و در تنازع طبیعت ضعیف محکوم به زوال و از بین رفتن است، آمدند دین و مفاهیم دینی را اختراع کردند و فضیلت و اخلاق و راستی و درستی و امانت و پاکی و تقوا و عفاف و ازخودگذشتگی و محبت و احسان به خلق و از این قبیل را اختراع کردند برای اینکه پوزبندی برای اقویا بسازند و جلو آنها را بگیرند. پس او هم برای مذهب یک خاستگاه مادی طبقاتی قائل است، ولی به این معنا.

بعضی هم برای مذهب اساساً دو خاستگاه قائل هستند. می‌گویند همین طوری که سایر روبناها دو خاستگاه طبقاتی دارد مذهب هم دو خاستگاه دارد و ما در طول تاریخ دو مذهب داریم، همین طوری که در طول تاریخ دو ادبیات وجود داشته. چون همیشه در تاریخ دو گروه اقتصادی و دو طبقه وجود داشته: طبقۀ استثمارگر و طبقۀ استثمارشده، قهراً

---

۱. او اساساً دیوانه است. از همان اول دیوانه بود، آخرش هم که به دارالمجانین رفت.

جنبه‌های روبنایی هم دوگونه بوده است؛ دو اخلاق وجود داشته، اخلاق اینها و اخلاق آنها؛ دو ادبیات وجود داشته، دو نوع هنر وجود داشته، دو نوع فکر و دو نوع فلسفه وجود داشته، و قهراً هریک از این امور روبنایی از هر طبقه‌ای که برخیزد رنگ خود آن طبقه را دارد یعنی به سود آن طبقه است. بنابراین درست است که مذهب خاصیت تخدیری و توجیه‌گری و سنت‌گرایی و محافظه‌کارانه دارد ولی این، مذهب طبقهٔ استثمارگر است؛ و هم درست است که مذهب دقیقاً خاصیت ضد همهٔ اینها را دارد، خاصیت تحرک و مبارزه و سنت‌شکنی دارد ولی آن، مذهبی است که خاستگاهش طبقهٔ مستضعف است.

علیّ‌الوردی تقریباً روی همین حرف خیلی تأکید داشت منتها او حرف نیچه را این‌گونه تقریر می‌کرد که نیچه گفته است که مذهب، انقلاب طبقهٔ ضعیف است، مارکس گفته است که مذهب تریاک جامعه است. می‌گفت هردو در آن واحد درست است. مذهب، هم انقلاب مستضعفهاست، آن مذهب اصلی که خود پیغمبران آن را به وجود آوردند، چون خود پیغمبران از این طبقه بودند و از این طبقه برخاسته بودند. مذهب، تریاک جامعه است وقتی که می‌آید در این طبقهٔ استثمارگر. آنجا که آمد، تریاک جامعه می‌شود. وقتی که در میان آن طبقه پیدا می‌شود تغییر شکل و تغییر ماهیت می‌دهد.

ولی به هرحال روی این نظریه هم باز قبول شده که خاستگاه مذهب خاستگاه مادی است یعنی باز هم طبقه است که مذهب را به وجود می‌آورد. آن مذهب تخدیری را هم طبقه به وجود می‌آورد و مذهب فعال را هم طبقه به وجود می‌آورد. در هر دو حال مذهب ماهیت مادی پیدا می‌کند یعنی باز هم تاریخ به نحو مادی توجیه شده.

نظریهٔ درست

البته اینجا نظریهٔ دیگری هست که ما این نظریه را تأیید می‌کنیم و فکر می‌کنیم این‌گونه است و آن این است که مذهب از نظر ماهیت خودش خاستگاه معنوی و الهی و ماوراءالطبیعی دارد یعنی یک نوع هدایت است. در مقابل هدایت حسی، هدایت غریزی، هدایت عقلی و فکری، نوعی هدایت دیگر است که از غیب جهان سرچشمه می‌گیرد برای نجات و رهایی بشر. منبع اصلی خود مذهب منبع الهی است نه منبع مادی.

و اما از نظر حمایت‌کنندگان، ریشهٔ حمایت از مذهب در فطرت بشر نهاده شده آنهم در فطرت همهٔ افراد بشر نه یک طبقهٔ خاص.

البته این نظریه مبتنی بر نظریهٔ فطرت است. امروز خیلی از علمای جامعه‌شناسی از

قبیل دورکهیم و خود کارل مارکس و دیگران مدعی هستند که انسان وقتی که متولد می‌شود هیچ بعد انسانی ندارد، یک حیوان محض و یک مادهٔ خام محض به دنیا می‌آید، هیچ امر فطری در امور انسانی همراه خودش ندارد، هر چه دارد همان غریزه‌های حیوانی است، مازاد بر غریزهٔ حیوانی چیزی ندارد. بعد وقتی که وارد جامعه می‌شود، به شکلهای مختلفْ ابعاد انسانی پیدا می‌کند. مثلاً هر کسی یک حس اخلاقی در خودش می‌یابد که «وجدان اخلاقی» نامیده می‌شود. می‌گوییم وجدانم به من اجازه نمی‌دهد چنین بکنم. می‌گویند چنین نیست که این حس یک امر فطری باشد که انسان با این وجدان به دنیا آمده، این را جامعه به انسان تلقین کرده و داده است. این، بُعد وجودی است که انسان در جامعه پیدا می‌کند. و همچنین وجدانهای دیگری که انسان پیدا می‌کند. وجدان فلسفی پیدا می‌کند، وجدان مذهبی پیدا می‌کند؛ تمام اینها ابعادی است که جامعه به انسان می‌دهد و بستگی دارد که جامعه چگونه به انسان بدهد. جامعه در یک جا بعد اخلاقی را به این شکل می‌دهد در یک جا به شکل دیگری، یک جا هم اصلاً نمی‌دهد. در یک جا بعد مذهبی می‌دهد در یک جا بعد مذهبی نمی‌دهد، در یک جا به این شکل می‌دهد و در یک جا به شکل دیگری. به هرحال در سرشت انسان چیزی به این نامها وجود ندارد.

ولی نظریهٔ فطرت نظریهٔ دیگری است و آن این است که درست است که انسان در جامعه پرورش پیدا می‌کند ولی معنی «پرورش» این است که بذر انسانیت در سرشت انسان نهاده شده است:

وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها[1].
فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها[2].

کار جامعه این است که یا انسان را در جهت فطرت او پرورش می‌دهد مثل یک بذر یا نهالی که در زمین کاشته‌اند و آن را پرورش می‌دهند که آن بذر کم‌کم می‌شکفد و به تدریج رشد می‌کند و بالنده می‌شود؛ و یا جامعه برعکس رفتار می‌کند یعنی بر ضد فطرت انسانی رفتار می‌کند و انسان را مسخ می‌کند و وجدان اصلی انسان را می‌گیرد و به جای

۱. شمس / ۷ و ۸.
۲. روم / ۳۰.

آن یک وجدان عوضی و بدلی به انسان می‌دهد چون انسان نیز یک خصوصیتی دارد و آن خصوصیتِ خُلق‌پذیریِ زیادی است که در او هست به همان دلیلی که هر موجودی که میدان حرکتش وسیعتر باشد قهراً آسیب‌پذیری و تغییرپذیری‌اش هم بیشتر است.

معنای این حرف این است که آنچه که به دین پاسخ می‌دهد یک بعد انسانی وجود انسانهاست یعنی فطرت انسان، و خاستگاه مذهب، چه از نظر خودش و چه از نظر طرفدارانش، یک خاستگاه انسانی است و ماهیت انسانی دارد یعنی یک ماهیت مافوق منافع دارد. چیزی که هست، انسانها گاهی دچار بیماریها و عواملی می‌شوند که مانع فعالیت فطرتشان می‌شود یعنی حجابِ فطرتشان می‌شود (به تعبیر خود قرآن که کلماتی از این قبیل دارد). یک چیزهایی مانع و حجاب فطرت برای انسان می‌شود. از جمله همان عادات و سنن است که در جلسهٔ پیش بحث کردیم، مسئلهٔ تقالید که قرآن آن را می‌کوبد. یک چیزهایی وقتی به صورت تقلید و به صورت یک عادت و یک سنت پیدا شد، مثل پرده‌ای می‌شود بر روی فطرت انسان و مثل کُنده و زنجیری می‌شود به دست و گردن فطرت انسان. در تعبیر آیهٔ قرآن راجع به حضرت رسول [آمده است:] **وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلالَ الَّتى كانَتْ عَلَيْهِمْ**[1] بار سنگینشان را از دوششان برداشت و غلهایی که بر آنها بود از آنها برگرفت. مسلّم مقصود از آن غلها غلهای چوبی یا آهنی نیست، مقصود همان غلهای عادات و تقالید و خرافات و جهالات است که پیغمبر اکرم از آنها گرفت. وقتی اینها را از انسان بگیرند فطرت انسان به حالت اول برمی‌گردد. مثل یک مریض که چون طبیعتش یک بیماری پیدا کرده این بیماری نمی‌گذارد جهازات بدن او فعالیت طبیعی خودشان را بکنند. وقتی که با آن بیماری و آن میکروب مبارزه شد و آن را از بدنش دور کردید بعد می‌بینید بیمار در ظرف چند روز سلامت خودش را باز می‌یابد، رنگ و رویش خوب می‌شود، چاق و سرحال می‌شود.

مترَف بودن، یک مانع اخلاقی و اجتماعی

موانع اخلاقی و اجتماعی برای انسان زیاد است. یکی از بزرگترین موانع آن چیزی است که قرآن آن را مترف بودن نامیده است؛ یعنی اگر انسان در زندگی به اسراف و تَرَف و تجمل و زیاده‌روی و خلاصه به حیوانی‌گری عادت کند و زندگی را به این امور تبدیل

---

۱. اعراف / ۱۵۷.

نماید، این خودش یکی از بزرگترین حجابهاست. اگر انسان در نظام اجتماعی در وضعی قرار بگیرد که منافع و مصالح دنیایی‌اش در یک طرف قرار بگیرد و حکم فطرتش در طرف دیگر، اینجا شانس اینکه فطرت بتواند فعالیت کند صد درصد منتفی نیست ولی البته ضعیف هست. ولی اگر انسان در مذهب، از نظر دنیایی منافعی نداشته باشد مضاری هم نداشته باشد قهراً فطرت انسان می‌پذیرد. و اگر نه تنها منافع دارد بلکه پذیرش مذهب پاسخگویی به فطرت خودش است و با پذیرش مذهب، هم به فطرت خودش پاسخ گفته و هم در همان حال منافعش تأمین شده، او در آنِ واحد دو عامل برای پذیرش مذهب دارد و برای او مذهب هم فال است و هم تماشا.

به عنوان مثال، شما راست گفتن و دروغ گفتن را در نظر بگیرید. یک وقت انسان اگر راست بگوید نه چیزی از او می‌گیرند نه چیزی به او می‌دهند. وجدانش حکم می‌کند که راست بگوید، با خود می‌گوید چرا دروغ بگویم، این دروغ گفتن چه فایده‌ای دارد؟ حالا که در دروغ گفتن فایده‌ای نیست و در راست گفتن هم ضرری نیست و فرق نمی‌کند، من چرا دروغ بگویم، راستش را می‌گویم. یک وقت هست انسان در راست گفتن زیان می‌بیند، اگر راست بگوید نیمی از زندگیش را از دست داده. اینجا وجدانش به او می‌گوید راست بگو ولی منافعش نمی‌گذارد راست بگوید. این منافع یک حجابی است در راه این وجدان. و یک وقت انسان اگر راست بگوید علاوه بر اینکه وجدانش قانع شده، به یک خیری هم رسیده. چنین انسانی قهراً دو نیرویی می‌شود.

مسئلهٔ مستضعفین و مستکبرین چنین است. پیغمبران مردم را دعوت بـه عـدالت می‌کنند نه دعوت به منافع. نمی‌گویند ای انسان چون منفعتت اینجاست برو دنبال آن. اصلاً اساس دعوت انبیا بر این نیست که بـخواهـند مـنفعت‌پرستی را [تـقویت کـنند و بگویند] به دلیل اینکه منفعت داری این کار را بکن، مال تو را خورده و به دلیـل ایـنکه مالت را خورده نه به دلیل احترام حق، برو آن را بگیر. چون دو مسـئله است. یک وقت می‌گوید پول است، مگر از پول هم می‌شود گذشت، پولت را خورد و مالت را برد، برو از او بگیر. این می‌شود پول‌پرستی. یک وقت به او می‌گوید حق پایمال شده. وقتی که پـای پایمال شدن حق در میان باشد، برای یک دینار حاضر است تا پای ریختن خون خودش هم جلو برود و حال آنکه همان آدم حاضر است صد برابر این را در راه خدا انفاق کند. پس برای او پول ارزش ندارد و مسئلهٔ پول مطرح نیست.

گاهی بعضی افراد اعتراض می‌کنند که علی و زهرا (سلام الله علیهما) که اساساً دنیا

برایشان ارزش ندارد، تمام پول و ثروت دنیا برای آنها پشیزی ارزش ندارد، کسی که می‌فرماید این دنیای شما در نزد من از یک عطسهٔ بز بی‌ارزش‌تر است، آنوقت چطور مسئلهٔ فدک که پیش می‌آید حضرت زهرا دنبال مال دنیا می‌رود؟ بردند که بردند. آیا این ارزش داشت که یک زن، دختر پیغمبر با آن حشمت و جلالت و عفاف، بیاید در مسجد پیغمبر میان مردم یک خطبهٔ غرّا بخواند که مال من را بردند؟ مگر مال دنیا چه ارزش دارد؟

جواب این است که اشتباه می‌کنید. یک وقت دنبال مال دنیا رفتن است؛ بله، زهرا می‌خواهد فدک را به یک نفر ببخشد؛ مثل مقداری جو است که به او بخشیده باشد. و یک وقت صحبت این است که عدالت و حق پایمال شده. اینجاست که میان حق خودش و حق غیر هم فرق نمی‌گذارد. اینجا اگر اقدام نکند مسئول است یعنی حق و عدالت را خوار کرده و بی‌یاور گذاشته است. پس اینها جهاتش خیلی فرق می‌کند.

خود امیرالمؤمنین در کارهایش این تناقض ظاهری دیده می‌شود یعنی آنجایی که مسئلهٔ مادیت و پول مطرح است [ارزشی برای آن قائل نیست.] اما آنجا که مسئلهٔ حق مطرح است، یک ذره‌اش هم برایش ارزش دارد. آدمی که این‌همه برای مردم دارد صحبت می‌کند که دنیا بی‌ارزش است و تمام خطبه‌هایش نقد دنیاپرستی است، بعد یک دقیقه بخواهد چراغ بیت‌المال بسوزد زود آن را فوت می‌کند. مگر غیر از این است که مال دنیا مصرف شده؟ اگر دنیا ارزش ندارد این هم ارزش ندارد؛ این چیست که اینقدر برایش اهمیت قائل می‌شوید؟ نه، دو حساب است، حسابها نباید با همدیگر مخلوط شود.

سه گروه در مقابل دعوت پیامبران

پیغمبران می‌آیند مردم را دعوت به حق و قانون و عدالت می‌کنند؛ مردم را دعوت به خدا می‌کنند و از طریق خدا دعوت به عدالت می‌کنند: پلی بین مردم و خدا برقرار می‌کنند و از راه خدا باز پلی میان مردم و ارزشهای انسانی از قبیل عدالت و راستی و درستی و آزادی و بزرگواری برقرار می‌کنند. اینجاست که مردم سه گروه می‌شوند: یک گروه هستند که نه چیزی از اینها گرفته شده و نه چیزی را از مردم گرفته‌اند. عدالت هم به طور دقیق برقرار بشود نه چیزی گیرشان می‌آید و نه چیزی از دست می‌دهند. در عین حال این دعوت خدا (الله) وجدانشان را تکان می‌دهد. این‌گونه اشخاص اگر مانع دیگری از موانعی که خود قرآن اشاره کرده و در جلسهٔ پیش هم عرض کردیم نداشته باشند حتماً این دعوت را

می‌پذیرند. یک دل پاک است و فوراً می‌پذیرد.

گروه دیگر اساس زندگی‌شان بر ضد عدالت بوده و الآن هستی اجتماعی‌شان، مقام و منصب و دارایی‌شان هرچه که دارند همه از این راه است که عدالت پایمال شده. اینها اگر بخواهند این دعوت را پاسخ بگویند درست است که وجدانش به او می‌گوید بپذیر، اما اگر این را بپذیرد دیگر بعد از این خودش از نظر اجتماعی خودش نیست. ابوسفیان اگر بیاید دعوت حضرت رسول را بپذیرد دیگر ابوسفیان نیست، ابوجهل هم ابوجهل نیست. ابوسفیان و ابوجهل که عده‌ای از قبیل عبدالله بن مسعودها و عمّار یاسرها را نعل کفش پای خودشان هم حساب نمی‌کردند، غلامها و بردگان و مردم را اراذل و پست می‌دانستند (وَ ما نَرٰیکَ اتَّبَعَکَ اِلَّا الَّذینَ هُمْ اَراذِلُنا بادِیَ الرَّأْیِ)[1] اینها اگر بخواهند این دعوت را بپذیرند، یعنی از آن جای بالایی که قرار گرفته پایین بیاید و همدوش آن کسی که تا دیروز حاضر نبود پهلوی او در یک مجلس بنشیند قرار بگیرد، پس او خیلی چیزها از دست می‌دهد. قهراً اوست که در مقابل [این دعوت] می‌ایستد. اگر آن را بپذیرد مال و ثروتش را از دست می‌دهد، شخصیت و حیثیت اجتماعی‌اش را از دست می‌دهد، قهراً مخالفت می‌کند.

برویم سراغ عبدالله بن مسعودها و امثال اینها. آنها چطور؟ آنها وقتی که بخواهند به این دعوت فطری الهی معنوی ـ که از خدا و قیامت سخن می‌گوید و از راه خدا اخلاق و عدالت می‌خواهد ـ پاسخ مثبت بدهند نه تنها چیزی از دنیای خودشان از دست نمی‌دهند، بلکه به دست هم می‌آورند. بنابراین اینها اگر فرضاً انگیزه‌های مادی هم داشته باشند با دو انگیزه این دعوت را می‌پذیرند، برایشان هم فال است و هم تماشا. و به همین دلیل است که انبیا حامیان خودشان را اکثر از میان طبقهٔ مستضعفین پیدا می‌کردند و می‌گرفتند. «اکثر» عرض می‌کنیم و نمی‌گوییم کلاً، زیرا اولاً همیشه جامعه دوقطبی محض نیست که یا استضعافگر است یا مستضعف، طبقهٔ سوم هم در جامعه وجود دارد، از آن طبقهٔ سوم حتماً می‌گرفتند و اگر کسی تاریخ را نگاه کند [این موارد را] پیدا می‌کند؛ در تاریخ صدر اسلام زیاد پیدا می‌کند، در تاریخ زمان خودمان هم زیاد می‌تواند پیدا کند. از طبقهٔ استضعافگر که آن مانع بزرگ در جلوشان هست طبعاً کمتر حامی پیدا می‌کنند ولی پیدا می‌کنند. اگر مسئلهٔ فطرت در کار نبود محال بود از آن طبقه یک نفر حامی پیدا کنند و

---

۱. هود / ۲۷.

حتی محال بود که از طبقهٔ سوم هم حامی پیدا کنند، منحصراً از طبقهٔ مظلوم و محروم حامی پیدا می‌کردند، چون می‌خواهد او را به نوایی برساند و منفعت، منفعت مادی است. ولی از میان آن طبقه هم پیدا می‌کنند، که همیشه گفته‌ایم که یک خصوصیتی که در دعوت انبیا هست و در دعوت هیچ رهبر اجتماعی دیگر نیست قدرت برانگیختن بشر علیه نفس خودش است.

ـ در اینجا ممکن است این ایراد گرفته شود که اگر طبقهٔ استضعافگر و مترَف هم به دین گرویدند به این جهت است که منافع خودشان را در پذیرش این دین دیدند. درست داستان آن انقلابی را دارد که اگر پیروز بشود طبقات غنی که در جریان انقلاب نبودند مورد آزار قرار می‌گیرند و آنها مجبورند که بپذیرند. در تاریخ هم افراد مترف موقعی ایمان آورده‌اند که مجبور بوده‌اند. مثلاً ابوسفیان در آن لحظه‌ای که دیگر امیدی به پیروزی گروه خودش نمی‌بیند ایمان می‌آورد و در واقع به خاطر منافعش ایمان می‌آورد.

استاد: آیا همین مطلبی که شما می‌گویید کلیت دارد؟

ـ تقریباً.

استاد: «تقریباً» درست نیست. ما هم گفتیم که اکثر [این طور نیستند.] ما همان قصه‌ای که در هفتهٔ پیش خواندیم، قضیهٔ سحرهٔ موسی را مثال می‌زنیم. در حالی که در همان جا مرگ خودشان را به چشم می‌دیدند و فرعون هم گفت: **فَلَاُقَطِّعَنَّ اَيْدِيَكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَ لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فى جُذوعِ النَّخْلِ**[1] گفتند: **فَاقْضِ ما اَنْتَ قاضٍ اِنَّما تَقْضى هٰذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيا**[2]. آیا می‌شود احتمال داد که این سحرهٔ فرعون فهمیدند که موسی در نهایت امر پیروز می‌شود، حالا که فرعون دارد شکست می‌خورد از حالا ما برویم به موسی ملحق بشویم که باز منافعمان در دورهٔ موسی تأمین بشود؟ همچنین «**رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ**

۱. طه / ۷۱.
۲. طه / ۷۲.

يَكْتُمُ ايمانَهُ»[۱] که قرآن نقل می‌کند آیا واقعاً یعنی او یک آدم خیلی باهوش و زرنگی بود که حس کرده بود که فرعون و فرعونیها شکست می‌خورند، از حالا فکر کرد یک پایگاهی نزد موسی درست کند که فردا که موسی پیروز می‌شود آنجا هم باز بتواند [برخوردار باشد؟!] علاوه بر اینکه ما از خود آیات قرآن استدلال می‌کنیم. واقعاً در طول تاریخ، قضیه از همین‌قرار است؟ عرض کردم، هیچ وقت شانس گرایش طبقهٔ استضعافگر برابر با شانس گرایش طبقهٔ استضعاف‌شده نیست، نمی‌تواند هم باشد. شاید نود درصد از مستضعفها می‌پذیرند ده درصد نمی‌پذیرند. از آنها شاید پنج درصد بپذیرند نود و پنج درصد نپذیرند. ولی این‌گونه نیست که منحصراً اینها بپذیرند و منحصراً آنها نپذیرند. و لهذا دعوت انبیا همیشه ابتدا از تذکر و موعظه شروع می‌شود. با اینکه شانس [موفقیت] خیلی ضعیف است ولی در عین حال از اول نمی‌گویند حالا که فرعون فرعون است دیگر از او انتظار غیرفرعونی نمی‌شود داشت. البته انتظار این هم که فرعون تبدیل به غیر فرعون بشود خیلی ضعیف است ولی باز هم [می‌گویند] برو سراغش: اِذْهَبْ اِلىٰ فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغىٰ. فَقُلْ هَلْ لَکَ اِلىٰ اَنْ تَزَكّىٰ. وَ اَهْدِيَکَ اِلىٰ رَبِّکَ فَتَخْشىٰ[۲]. یا در جای دیگر خطاب به موسی و فرعون می‌فرماید: فَقولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشىٰ[۳]. اول پند و اندرز می‌دهند و به نیروی پند و اندرز یعنی نیروی منقلب کردن یک فرد علیه تبهکاری خودش ایمان دارند، اگر نتیجه داد، ولو احتمال خیلی ضعیف است، بسیار خوب، نتیجه نداد آنوقت است که می‌گوید برو کاخش را واژگون کن.

پس اینجا دو منطق است. اگر منطق فطرت که اساس معارف اسلامی است مستقلاً بحث بشود و نظریاتی که نطقهٔ مقابل این نظریه است گفته و روشن بشود، بعد رویش استدلال بشود یک بحث بسیار عظیم و دامنه‌دار و جالبی است.

توضیح نظریهٔ فطرت

پس این نظریهٔ تاریخی که ما عرض می‌کنیم بر اساس نظریهٔ فطرت نهاده شده و نظریهٔ فطرت این است که انسان در متن خلقت و آفرینش و قبل از آنکه عوامل اجتماعی روی او اثری بگذارد یک سلسله اقتضاءهای انسانی، تقاضاهای انسانی، جاذبه‌های انسانی به

۱. غافر / ۲۸.
۲. نازعات / ۱۷-۱۹.
۳. طه / ۴۴.

حسب اصل خلقت و فطرت در او هست که آن چیزهایی که بعد جنبه‌های انسانی انسان نامیده می‌شود که در حیوان وجود ندارد مثل مذهب و اخلاق و هنر و زیبایی (این چیزهایی که از مختصات انسان است) تقاضایش به حسب اصل فطرت در نهاد بشر نهاده شده. بعد وقتی وارد جامعه می‌شود، یا جامعه او را درست پرورش می‌دهد یا در جهت عکسش مسخ می‌کند، که البته گفته‌ایم با فطرت به طور کلی نمی‌شود مبارزه کرد. می‌شود روی فطرت را پوشاند، حکم فطرت را از بین برد ولی خود فطرت در انسان معدوم‌شدنی نیست و لهذا گاهی دیده می‌شود که جنایتکارترین جنایتکاران عالم هم با اینکه عملاً دست از جنایاتشان برنمی‌دارند ولی نمی‌توانند وجدان خودشان را راضی کنند آنچنان که فردی که بر وفق فطرت عمل می‌کند وجدانش راضی است. شب که می‌خوابد بالاخره باید با والیوم بخوابد، چاره‌ای ندارد. باید مشروب زیاد بخورد که کمتر دربارهٔ خودش فکر کند؛ قمار بکند که برای خودش سرگرمی درست کند. یعنی نمی‌تواند با خودش زندگی کند، از خودش وحشت دارد. از خلوت خودش، از اینکه خودش با خودش خلوت کند [هراسناک است] چون اگر خودش با خودش خلوت کند وجدان به سراغش می‌آید. این است که دائماً از وجدان خودش فرار می‌کند. خودش را با انواع مخدّرها و سرگرمیها مشغول و سرگرم می‌کند. تمام اینها فرار از خود یعنی فرار از فطرت است. عملاً بر ضد فطرت رفتار می‌کند ولی آن فطرت هم دائماً این را دنبال کرده و تعقیب می‌کند.

و لهذا این‌گونه اشخاص تا در دنیا هستند این شاغلها مثل یک مخدّر مانع هستند، همان آنی که از این دنیا برود یک عذاب الهی، از آن آتشهایی که از قلب طلوع می‌کند (نارُ اللهِ الْموقَدَةُ. اَلَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الْاَفْئِدَةِ)[1] از درون او طلوع می‌کند و این آتش آنچنان محترقش می‌کند که اصلاً قابل تصور نیست؛ چون تا بدن هست خود بدن فی‌حد ذاته شاغل و مانع است از اینکه روح آن چیزهایی را که باید درک کند خوب درک کند. آنوقت این شاغلهای علاوه هم که انسان درست می‌کند نمی‌گذارد؛ ولی همین قدر که از این دنیا برود، دیگر واویلاست. و لهذا یک نسل که از بین می‌رود نسل دیگر با فطرت می‌آید. اینکه عاقبت بشر به خیر و به حق است (اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ یورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ[2].

۱. همزه / ۶ و ۷.
۲. اعراف / ۱۲۸.

وَ الْعاقِبَةُ لِلتَّقْویٰ[۱]) برای این است که [اساس،] طبیعت و فطرت و خلقت الهی است، [عوامل] دیگر امور عارضی است و امور عارضی ازبین رفتنی است. بالاخره حکم فطرت غالب خواهد شد و جهان به یک اخلاق ایده‌آل و به یک حکومت ایده‌آل و به یک عدالت ایده‌آل و به یک انسان [ایده‌آل خواهد رسید.][۲]

ـ در مورد عذاب وجدان که فرمودید، پس مسئلهٔ **خَتَمَ اللّٰهُ عَلیٰ قُلوبِهِمْ** که کم‌کم در اثر تکرار گناه آن [نور] فطری خاموش می‌شود چگونه قابل توجیه است؟

استاد: عرض کردیم که خاموش می‌شود ولی از بین نمی‌رود. مثل آتشِ زیر خاکستر. گاهی به حدی می‌رسد که رویش پوشانده می‌شود به طوری که انسان خودش هم دیگر احساس نمی‌کند.

ـ شما فرمودید که عذاب وجدان به تدریج شدیدتر می‌شود و تعبیر به قرص والیوم و بی‌خوابی کردید، در حالی که ما می‌گوییم وجدان ضعیفتر می‌شود.

استاد: از نظر پذیرفتن [دعوت انبیا ضعیفتر می‌شود.] آن که قرآن می‌گوید: **خَتَمَ اللّٰهُ عَلیٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلیٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلیٰ اَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ**[۳] یعنی اینها دیگر آن شانس پذیرش را ندارند، شانس پذیرشْ دیگر در اینها نیست. البته شاید در دنیا هستند افرادی که به حدی رسیده باشند که دیگر خودشان احساس آن عذاب وجدان را هم نکنند. آن منافات ندارد با این که عرض می‌کنم.

□

حالا ببینیم که آیات قرآن در این زمینه چیست؟ اتفاقاً در اینجا هم آیه خیلی زیاد

۱. طه / ۱۳۲.
۲. [افتادگی از نوار است.]
۳. بقره / ۷.

است و این آیات را ما می‌خوانیم و [بررسی] می‌کنیم. یکی از آیاتی که روی این منطق زیاد به آن تکیه شده است [آیهٔ ۵ سورهٔ قصص است.] مطابق این منطق، قرآن تکیه‌اش تنها روی مستضعفین است و به این اصل اذعان دارد که پایگاه فکری و ایدئولوژیک هر کسی بستگی دارد به پایگاه اجتماعی او مخصوصاً از جنبه‌های اقتصادی و امکان ندارد که انسان یک نوع پایگاه اقتصادی داشته باشد و پایگاه فکری و ایدئولوژیکش بر ضد آن باشد که بخواهد بر ضد آن پایگاه خودش یا بر ضد طبقهٔ خودش قیام کند. می‌گویند که اساس جامعه‌شناسی قرآن بر این است که جامعه را دوقطبی می‌داند: قطب استضعافگر و قطب استضعاف‌شده، و قرآن ایمان و هرچه فضیلت از فضایل انسانی هست همهٔ اینها را دربست از طبقهٔ مستضعف می‌داند و کفر و هرچه رذیلت هست همه را مخصوص آن طبقه می‌داند. با اینکه قرآن خیلی گروهها تحت عناوین متعدد (شصت و چهار عنوان) ذکر کرده ولی همهٔ این عناوین در واقع به دو عنوان اصلی تحلیل می‌شوند: گروه استضعافگر، گروه مستضعف. وقتی می‌گوید کافر، یعنی همین استضعافگرها. اگر مترَف یا مفسد می‌گوید، یعنی استضعافگرها، و هر صفت بدی که می‌گوید. همچنین اگر می‌گوید «مؤمن» یعنی مستضعف. اگر می‌گوید «مصلح» یعنی مستضعف. اگر می‌گوید «متقی» یعنی مستضعف. اگر می‌گوید «صالح» یعنی مستضعف. هرچه صفات نیک است مال اینهاست و هرچه صفات بد است مال آنهاست، برای اینکه پایگاه اخلاقی و فکری و ایدئولوژیک انسان اصلاً بستگی تامّ و تمام به پایگاه اقتصادی او دارد.

ـ آیا امکان ندارد که در یک مرحله‌ای متقین مستضعف نباشند؟

استاد: روی این بیان نه.

ـ آنوقت با توجه به این مسئله‌ای که فرمودید: **وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقين**...

استاد: البته ما که این حرف را قبول نداریم. نظر به اینکه مطابق این منطق وضع فکری و اخلاقی هر گروهی بستگی دارد به وضع مادی زندگی آنها، در دورانی که جامعه تقسیم می‌شود به دو قسم و دو گروه: گروه استضعافگر و گروه استضعاف‌شده، دو اخلاق و دو روحیه هم قهراً در جامعه وجود دارد: روحیهٔ استضعافگری و روحیهٔ استضعاف‌شدگی،

که در روحیهٔ استضعاف‌شدگی قهراً مثلاً حالت پرخاشگری ـ که لازمهٔ استضعاف‌شدگی است ـ باید وجود داشته باشد و هر چه که لازمهٔ پرخاشگری باشد، چون مستضعف می‌خواهد کوشش کند برای اینکه استضعافگر را از پا دربیاورد. به تقوا هم احتیاج دارد، به امانت هم احتیاج دارد، به درستی و به همبستگی هم احتیاج دارد. تا زمانی می‌رسد که جامعه به صورت یک جامعهٔ واحد درمی‌آید یعنی دیگر دو طبقه وجود ندارد، به صورت یک طبقه [درمی‌آید.] ناچار این نظریه باید بگوید یک اخلاق سوم به وجود می‌آید که نه عین اخلاق استضعافگر است و نه عین اخلاق استضعاف‌شده، یک اخلاق انسانی خاصی است که با هیچ‌کدام از اینها سنخیت ندارد؛ چون اینها می‌گویند اخلاق مثل هرچیز دیگر متغیر است. به تبع اینکه وضع جامعه از نظر نظامات اقتصادی تغییر می‌کند اخلاق هم تغییر می‌کند. وقتی که نظام اقتصادی نظام جدیدی شد یک اخلاق جدید روی کار می‌آید. شاید هم نمی‌توانند پیش‌بینی کنند که آن چگونه اخلاقی است ولی به هرحال این اخلاق نیست.

ـ یک اشکال دیگر اینجا وارد است و آن اینکه از طبقهٔ مستضعفین (با توجه به کلمه‌اش) امکان دارد که دسته‌ای کافر باشند و ما این را زیاد می‌بینیم. آنوقت اگر مسئلهٔ فطرت را هم ضمیمه‌اش کنیم این امر هیچ توجیهی ندارد، دلیلی ندارد که گروهی از این طبقه کافر شده باشند.

استاد: جواب این سؤال را دادیم. اگر موانعی که قرآن برای قبول ایمان ذکر می‌کند تنها استضعافگری باشد، مطلب همین است که شما می‌گویید. ولی قرآن موانعی ذکر می‌کند که یکی از آنها استضعافگری است. مثلاً گفتیم که خود جهالت و عادت و تقلید یک مانع بزرگی است. ممکن است که کسی مستضعف باشد و در عین حال دعوت انبیا را به علت موانع دیگر نپذیرد. البته در میان مانعها شک ندارد که مانع استضعافگری قویترین مانعهاست.

آیهٔ استضعاف

اولین آیه [آیات] اول سورهٔ قصص است: **اَعوذُ بالله من الشّیطان الرّجیم. بسم الله الرّحمن الرّحیم. طسم. تِلْکَ آیاتُ الْکِتابِ الْمُبینِ. نَتْلوا عَلَیْکَ مِنْ نَبَأِ موسیٰ وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ**

یُؤْمِنونَ[1]. این خبر و این داستان را (داستان موسی و فرعون) برای مردم مؤمن تلاوت می‌کنیم (برای اینکه درس بگیرند). **اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً** فرعون در زمین (مقصود منطقهٔ خودش است)[2] برتری جست؛ علوّ در ارض پیدا کرد (علوّ در ارض ـ که در قرآن در جای دیگر هم آمده ـ یعنی همان حالت برتری‌جویی)، خواست بر دیگران تفوّق و برتری داشته باشد. **وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً** و مردم را فرقه‌فرقه، دسته‌دسته و گروه‌گروه کرد: یک گروه همان افرادی که دور و بر خودش بودند و همه چیز به آنها می‌داد، و گروه دیگر آن کسانی که آنها را استضعاف کرده بود. **یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ** گروهی از آنها را خوار می‌کرد.

معنای «استضعاف» چیست؟ ممکن است کسی بگوید که «یَسْتَضْعِفُ» یعنی خوار می‌شمرد، تحقیر می‌کرد، که یک حالت روانی می‌شود. مثل کسی که دیگران را کوچک می‌شمارد. ولی معنی استضعاف تنها این نیست که یک امر ذهنی باشد: خوار می‌شمرد؛ بلکه خوار می‌کرد، ضعیف نگه می‌داشت. مفسرین قدیم از قبیل صاحب **کشّاف** و صاحب **مجمع البیان** که تفسیرهایشان مخصوصاً از نظر ادبیّت سند است استضعاف را در هر جای قرآن بوده همان استذلال معنی کرده‌اند: مردم را خوار می‌کرد، ضعیف می‌کرد، زبون می‌کرد. حتی آیاتی در قرآن هست که اول به نظر نمی‌رسد که استضعاف در آن آیات به معنای استذلال باشد ولی بعد که انسان خوب دقت می‌کند می‌بیند آنجا هم از همین قبیل است.

یُذَبِّحُ اَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیی نِساءَهُمْ که مقصود بنی‌اسرائیل است: پسرانشان را سرمی‌برید (چون سرباز از میان مردها درست می‌شود) و زنهایشان را زنده نگه می‌داشت برای اینکه نمی‌خواست که نسل اینها [قوی شود.] می‌ترسید که اینها اولادشان زیاد بشود و بعد [علیه او قیام کنند] یا به دلیل همان خبری که کَهَنه به او داده بودند که موسی متولد می‌شود. **اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ**[3] او از مفسدان بود.

وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ[4] و ما

---

۱. قصص / ۱-۳.

۲. در هرجای قرآن این تعبیر آمده چنین گفته‌اند. «در زمین» به اعتبار همان قسمتی است که خودش بوده.

۳. قصص / ۴.

۴. قصص / ۵.

اراده می‌کنیم که منت بگذاریم بر کسانی که در زمین استضعاف شده‌اند و خوار و ذلیل و محکوم شده‌اند، و آنها را پیشوایان قرار می‌دهیم. سنت الهی بر این است که بر مستضعفان منت بنهد و آنها را امامان و رهبران و پیشوایان قرار بدهد. وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ و آنها را وارث یعنی جانشین اینها قرار بدهیم، به این معنا که آنچه که اینها گرفته‌اند از اینها بگیریم و در اختیار آنها قرار بدهیم. وَ نُمَکِّنَ لَهُمْ فِی الْاَرْضِ و آنها را در زمین تمکین کنیم، یعنی به زمین پابرجا کنیم، در زمین جا بدهیم، آنها را در زمین مستقر کنیم. وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنودَهُما مِنْهُمْ ما کانوا یَحْذَرونَ[1] و بنمایانیم به فرعون و وزیرش هامان و به سپاهیان ایندو مِنْهُمْ از ناحیهٔ مستضعفان (یعنی به دست اینها) آنچه را که آنها می‌ترسیدند؛ یعنی ما همینها را بر آنها مسلط می‌کنیم نه اینکه آنها را به یک وسیلهٔ دیگری از بین ببریم بعد جا را خالی کنیم و به اینها بگوییم بفرمایید؛ همان انتظاری که قوم موسی بعد پیدا کردند، گفتند: فَاذْهَبْ اَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا اِنّا هٰهُنا قاعِدونَ[2] تو و خدا بروید کارها را صاف کنید، وقتی که خوب صاف کردید و جاها را درست کردید بگویید بفرمایید، ما می‌آییم. نه، از همینها و به دست همینها به آنها بچشانیم آنچه را که آنها از آن می‌ترسیدند.

آیا آیه یک اصل کلی را بیان می‌کند؟

این آیه تقریباً می‌شود گفت که شاه فرد آیه‌هایی است که این اشخاص برای آن مطلب به آن استدلال می‌کنند. ولی در اینجا مفسرین معمولاً یک حرفی را مطرح کرده‌اند که البته قابل طرح و حرف درستی هم هست و آن این است که آیا آیهٔ «وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا» می‌خواهد یک اصل کلی برای جهان بیان کند که ارادهٔ ما بر تمام کسانی که در جهان استذلال شده‌اند این است که ما آنها را پیشوا و وارث قرار بدهیم، آنها را مسلط کنیم؟ آیا اینجا قرآن دارد یک اصل کلی ذکر می‌کند؟ اگر این طور باشد قرآن در واقع یک اصل تاریخی را بیان کرده ـ و اینجا مسئلهٔ ایمان و غیر ایمان را هم طرح نکرده ـ که در هر جای دنیا که چنین وضعی وجود دارد و جامعه‌ها به دو گروه تقسیم شده‌اند: استضعافگرها و استضعاف‌شده‌ها، سنت ما بر این است که استضعاف‌شده‌ها را پیشوا و

۱. قصص / ۶.
۲. مائده / ۲۴.

وارث قرار بدهیم و استضعافگرها را به دست استضعاف‌شده‌ها درهم بکوبیم.

مفسرین گفته‌اند نه، عبارت عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا عام استغراقی نیست: «و اراده کرده‌ایم و می‌کنیم برای همهٔ گروههای مستضعف در جهان» که یک قانون کلی در جهان باشد و ملاکش استضعاف و استضعافگری بشود، بلکه اَلَّذینَ اشاره به همان مستضعفهای زمان فرعون است: ما بر آن مستضعفهای زمان فرعون چنین اراده می‌کنیم، که گفته‌اند نُریدُ جملهٔ حالیه است از آن قسمت، یعنی اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ اَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ. وَ نُریدُ... این کارها را می‌کند و حال آنکه او دارد یک جور کار می‌کند، تقدیر الهی در باطن کار دیگری را می‌کند؛ او چنین می‌کند و حال آنکه ما هم در همان حال اراده می‌کنیم که همان مستضعفین فرعون را امام و وارث و مسلط قرار بدهیم.

اگر بگوییم به چه دلیل؟ چرا مفسرین جمله را حالیه گرفته‌اند و «اَلَّذینَ اسْتُضْعِفوا» را به قوم بنی‌اسرائیل اختصاص داده‌اند و به صورت یک قاعدهٔ کلی تلقی نکرده‌اند، می‌گویند چون بعدش می‌گوید: وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنودَهُما مِنْهُمْ ما کانوا یَحْذَرونَ. ما اراده می‌کنیم که اینها را مسلط کنیم و به فرعون و هامان و جنود آنها (فرعون و هامان و جنودشان دو امر شخصی و دو فرد شخصی بودند) [نشان خواهیم داد آنچه را که از آن می‌ترسیدند.]

پس این آیه این مطلب را به صورت یک اصل کلی بیان نکرده است. این نکتهٔ خیلی دقیقی است که باید توجه کرد. اگر به صورت اصل کلی باشد معنایش به اصطلاح فقها و اصولیین این است که ملاک استضعاف است. وعدهٔ خدایی و سنت الهی بر پیروزی چه کسانی است؟ بر پیروزی مستضعفها از آن جهت که مستضعف هستند، یعنی ملاک استضعاف‌شدگی است. اما اگر آیه را به آن گونهٔ دیگر تفسیر کنیم، وَ نُریدُ را جملهٔ حالیه بگیریم و «اَلَّذینَ اسْتُضْعِفوا» را عهد بگیریم: بر آن کسانی که فرعون استضعاف کرده بود، آنوقت ملاک کلی به دست نمی‌آید که پیروزی مستضعفین در همهٔ عالم قانون کلی باشد، بلکه ممکن است قانون کلی یک امر دیگری باشد، چه باشد؟ آن آیه: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذینَ اٰمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ[1].

ما الآن دو آیه داریم. به ظاهر این دو آیه با دو ملاک مختلف بحث می‌کند. در یک

۱. نور / ۵۵.

آیه به ظاهر (یعنی اگر آیه را آن جور تفسیر کنیم) سنت الهی را یاری مستضعفین و پیروزی آنها بیان می‌کند. در یک آیهٔ دیگر سنت الهی را بر پیروزی مؤمنین و کسانی که عمل صالح می‌کنند بیان کرده است. آنوقت در جایی که مردمی هم مستضعف‌اند هم مؤمن و عمل صالح دارند ملاک کدام یک از اینهاست؟ آیا خدا اینها را به دلیل ایمان و عمل صالحشان پیروز می‌گرداند یا به دلیل استضعاف شدن؟ اگر به دلیل ایمان و عمل صالحشان باشد یعنی چنانچه احیاناً مستضعف هم نباشند ولی به شرط اینکه مؤمن باشند (قهراً مستضعِف هم نباید باشند چون آنوقت عملشان صالح نیست) وعدهٔ خدا بر پیروزی اهل ایمان و عمل صالح است. چنانکه آیات دیگر قرآن می‌گوید: وَ لا تَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ[1] (نه اِنْ کُنْتُمْ مُسْتَضْعَفینَ). و اما اگر ملاک استضعاف باشد، درست است که اینها هم مؤمنند و هم عملشان عمل صالح ولی آنچه که دخالت دارد و ملاک سنت الهی است ایمان و عمل صالح نیست استضعاف‌شدگی است. پس اگر گروهی استضعاف شده باشند ولو مؤمن هم نباشند، به خدا و پیغمبر و به راه اسلام و ایمان اعتقاد نداشته باشند ولی مستضعفند و با استضعافگرها دارند مبارزه می‌کنند، سنت الهی بر یاری مستضعفین است.

پس ما فعلاً مسئله را طرح کرده‌ایم تا ببینیم از مجموع آیات قرآن چه درمی‌آوریم، آیا سنت الهی بر یاری اهل ایمان و عاملین به عمل صالح است یا بر یاری مستضعفین؟ فرضاً بگوییم ـ به قول آنها ـ همیشه مؤمنین و عاملین به عمل صالح مستضعفند، در عین حال ملاک کدام یک از اینهاست؟ اولاً که این کلی را نمی‌شود گفت که همیشه بین اینها از نسب اربعی که منطق می‌گوید تساوی برقرار است: هر مؤمن و عامل صالحی مستضعف است و هر مستضعفی مؤمن و عامل صالح. عملاً بین اینها عموم و خصوص من وجه برقرار است: بسا مؤمن و عامل صالح که مستضعف نیست، لااقل از گروه سوم است (چون ما به گروه سوم و قطب سوم قائل هستیم) و چه بسیار ـ که این خیلی زیاد است ـ مستضعفینی که مؤمن نیستند و عامل صالح هم به منطق قرآن (که برخی کارها را عمل صالح می‌داند) نیستند. ولی اگر گروهی مؤمنند و عامل به عمل صالح، در عین حال مستضعفند، باید ببینیم ملاک [پیروزی آنها] چیست؟ به این ملاک است یا به آن ملاک؟

مفسرین که این حرف را گفته‌اند و برای این مطلب تعمیم قائل نشده‌اند، برای این

---

۱. آل‌عمران / ۱۳۹.

بوده که نخواسته‌اند منکر یک سنت کلی الهی بشوند و بگویند که قرآن به این مسائل کار ندارد که چه گروهی با چه گروهی مبارزه می‌کنند و چه گروهی غالب می‌شوند؛ بلکه حرفشان این است که قرآن در این موضوع بحث کرده است ولی آیا قرآن ملاک را استضعاف‌شدگی قرار داده است یا ایمان و عمل صالح؟ این آیه آیه‌ای است که می‌شود گفت ملاک استضعاف‌شدگی است ولی این آیه هم خودش قرینه دارد که ملاک استضعاف‌شدگی نیست یعنی اَلَّذینَ عهد است نه عام و کلی، برای اینکه بعد می‌گوید: وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنودَهُما مِنْهُمْ ما کانوا یَحْذَرونَ. بنابراین اینجا بحث راجع به خصوصِ این مستضعفین است. در اینجا هم خدا از آن جهت بر آنها منت گذاشته که ایمان به موسی داشتند و عملشان درست بود، در حالی بودند که مؤمن و عامل به عمل صالح بودند، نه از آن جهت که مستضعف بودند.

ـ آیا این آیه را هم می‌شود دلیل گرفت: وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ؟

استاد: بله، این آیه را هم ذکر کرده‌ایم.

حال برویم سراغ آیات دیگر قرآن، ببینیم از آن آیات چه درمی‌آید؟ آیا ملاک، ایمان و عمل صالح است یا استضعاف‌شدگی؟ اگر در آیات دیگر ـ مثل همین آیه‌ای که شما خواندید و چندین آیهٔ دیگر ـ دیدیم در همه جا قرآن تکیه‌اش روی ایمان و عمل صالح است و بعلاوه در جاهایی مستضعفین را محکوم می‌کند ولی هیچ جا مؤمنین و عاملین صالح را محکوم نمی‌کند یعنی آنجا که میان «مستضعف» و «مؤمن و عامل به عمل صالح» تفکیک می‌شود قرآن آن طرف را انتخاب می‌کند نه این طرف را، اگر این طور باشد پس معلوم می‌شود که قرآن در فلسفهٔ تاریخ روی مادیت تاریخی به آن شکل فکر نمی‌کند که بگوید اولاً فقط مستضعفین‌اند که مؤمن می‌شوند و همهٔ صفات خوب به آنها اختصاص دارد و ثانیاً سنت الهی که بر پیروزی گروههایی بر گروههایی جاری است بر اساس استضعاف‌شدگی است که جنبهٔ مادی مطلب است، بلکه می‌گوید بر اساس ایمان و عمل صالح است که جنبهٔ معنوی است. پس تفسیر معنوی از تاریخ می‌شود نه تفسیر مادی.

آیات دیگر

آیهٔ دیگر همین آیه‌ای است که الآن خواندم: وَ لا تَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ (آل عمران آیهٔ ۱۳۹). آیهٔ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذینَ اٰمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ در سورهٔ نور است، آیهٔ ۵۵. و همچنین آیهٔ آخر سورهٔ فتح که آنجا راجع به حضرت رسول و مؤمنین می‌فرماید:

> مُحَمَّدٌ رَسولُ اللّٰهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ تَریٰهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً یَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللّٰهِ وَ رِضْواناً سیماهُمْ فی وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجودِ ذٰلِکَ مَثَلُهُمْ فِی التَّوْریٰةِ وَ مَثَلُهُمْ فِی الْاِنْجیلِ کَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْئَهُ فَاٰزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَویٰ عَلیٰ سوقِهِ یُعْجِبُ الزُّرّاعَ لِیَغیظَ بِهِمُ الْکُفّارَ[۱].

در این آیه وضع رشد و تکامل و پیروزی و به غیظ درآوردن کفار و محسود واقع شدن [مسلمانان] را ذکر می‌کند ولی هیچ تکیه روی مسئلهٔ استضعاف‌شدگی نیست. وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ (خصایص اخلاقی). تَریٰهُمْ رُکَّعاً سُجَّداً اهل عبادتند، یا در رکوعند یا در سجود. یَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللّٰهِ وَ رِضْواناً اعتمادی که به خدا دارند و پیوندشان با خدا چنین محکم است. سیماهُمْ فی وُجوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجودِ در چهرهٔ اینها اثر آن سجده‌های طولانی را می‌بینی؛ همه تکیه روی امور معنوی و الهی است، هیچ تکیه روی امر مادی نشده.

یا آیات ۱۷۱ تا ۱۷۳ سورهٔ صافّات: وَ لَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلینَ. اِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصورونَ. وَ اِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبونَ. این آیات هم سنت الهی را بیان می‌کند ولی شاید صراحت در هیچ جهت نداشته باشد، همین قدر می‌فرماید که سخن ما گذشته است دربارهٔ بندگان مرسل خودمان یعنی پیامبرانمان که اِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصورونَ پیروزی نهایی از آن آنهاست، یعنی از آنِ دعوت آنها، مرام و مسلک آنهاست (مقصود شخص آنها که نیست) وَ اِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبونَ جند ما، سپاه ما پیروزند، اهل حق در نهایت پیروزند.

بعد راجع به جندالله و حزب‌الله که در قرآن آمده [بحث می‌کنیم] که آیا این هم حتماً ماهیت اقتصادی دارد آن طور که عده‌ای می‌گویند، و جندالله یعنی همان مستضعفین

---

۱. فتح / ۲۹.

و محرومان؟ یا نه، جندالله یعنی گروندگان به ایمان و اختصاص به مستضعفین ندارد گو اینکه اکثر آنها را مستضعفین تشکیل می‌دهند. از آن جهت که ایمان دارند جندالله‌اند نه از آن جهت که مستضعفند. در کتابهایشان نوشته‌اند خدا توده‌ای فکر می‌کند، جانبدارانه فکر می‌کند، نمی‌تواند غیرتوده‌ای فکر کند و اساساً خودش جزو مستضعفین است (خندهٔ استاد).

در آیهٔ ۲۴ سورهٔ الم سجده می‌فرماید: وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ اَئِمَّةً یَهْدونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَروا وَ کانوا بِآیاتِنا یوقِنونَ. ما از میان آنها پیشوایان قرار دادیم، به چه دلیل؟ به دلیل دو خصیصه: یک خصیصهٔ اخلاقی و یک خصیصهٔ اعتقادی. یکی لَمّا صَبَروا در مقابل آن‌همه ظلمها و فشارها مقاومت و ایستادگی کردند، و دیگر اینکه به آیات ما، به وعده‌های ما یقین داشتند، به دلیل این ایمانشان [از میان آنها پیشوایان قرار دادیم.]

باز هم آیات دیگری در این زمینه ـ که بالخصوص تکیه روی این جهت شده ـ هست. برمی‌گردیم و آن آیات را هم بحث می‌کنیم. ما فقط یک آیه از آیاتی که روی استضعاف تکیه شده بود ـ همان آیه‌ای که شاخص همهٔ آیات بود ـ ذکر کردیم. آیات دیگری هم هست. بعضی از این آیات آیاتی است که در آنها مستکبرین و مستضعفین در مقابل یکدیگر ذکر شده‌اند. آیاتی داریم که در آنها فقط مستکبرین ذکر شده‌اند. آیاتی هم داریم که در آنها فقط مستضعفین ذکر شده‌اند، و همهٔ اینها را باید بررسی کنیم ببینیم مفاد چیست.

دو نوع استکبار

اما مستکبرین. مستکبرین همیشه نقطهٔ مقابل مستضعفین نیست (این هم خودش یک نکته‌ای است). قرآن نقطهٔ مقابل مستضعف را یک چیزی قرار نداده که مفهوم استضعافگر داشته باشد مثلاً بگوید مستضعِفین. به جای اینکه بگوید: قالَ الْمَلأُ الَّذینَ اسْتَکْبَروا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا[1] نگفته: قالَ الْمَلأُ الَّذینَ اسْتَضْعَفوا لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا. البته شک ندارد که در اینجا این مستکبرها همان مستضعِفها هستند ولی قرآن روی استکبارشان بالخصوص تکیه کرده. البته ما دو نوع استکبار داریم: یک استکبار عملی که احیاناً در

۱. اعراف / ۷۵.

قرآن کلمهٔ «فِی الْاَرْضِ» دنبالش می‌آید: تَسْتَکْبِرونَ فِی الْاَرْضِ[۱] در زمین بزرگ‌فروشی می‌کنند، می‌خواهند خودشان را در زمین بزرگ بنمایانند و بزرگتر بر دیگران، که همان معنای استعلاء در زمین را دارد. این می‌شود استکبار عملی که مرادف می‌شود با استضعاف. یک استکبار اخلاقی هم ما در قرآن داریم. استکبار اخلاقی این است که انسان در مقابل حقیقت روحاً خاضع نشود. این تکبرِ در مقابل خداست، تکبرِ بر مردم نیست. نمی‌خواهد زیر بار حقیقت برود. ممکن است خودش یک آدم مستضعفی هم باشد ولی در عین حال در این جهت مستکبر است. به این معناست که خدا شیطان را مستکبر می‌نامد. شیطان که نه در گروه انسانها در طبقهٔ استثمارگرهاست و نه اینکه بگوییم گروه جنها را دو طبقه کرده و خودش در آن طبقه است. استکبار کرد از اینکه سجود کند و امر خدا را اطاعت نماید. در قرآن آنجا که «اِسْتَکْبَروا عَنْها» آمده (با کلمهٔ «عَنْ» ذکر شده) و آنجا که اِسْتَکْبَروا «فی» آمده (اِسْتَکْبَروا فِی الْاَرْضِ) دو معنا دارد. استکبار فی‌الارض همان استکبار عملی است که استضعاف را می‌فهماند. استکبار مطلق (اگر چیزی ذکر نشود) یا اگر با کلمهٔ «عَنْها» مثلاً ذکر بشود غالباً آن مفهوم اخلاقی را دارد. (این را من به صورت کلی نمی‌گویم؛ آیاتش را می‌خوانیم، باز هم بررسی می‌کنیم). و قرآن اصلاً برای امر روحی و معنوی اصالت قائل است، نمی‌گوید که حتماً آن کسی که در مقابل آیات ما تکبر می‌ورزد به دلیل این است که در اجتماع مستکبر است. از نظر قرآن عکس قضیه ممکن است باشد: به دلیل اینکه روحاً در مقابل حقیقت جحود می‌ورزد و استکبار می‌کند، در خارج هم استکبار می‌کند.

آیات استکبار

حالا آیاتی را که در آن استکبار هست می‌خوانم. در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۰: اِنَّ الَّذینَ کَذَّبوا بِاٰیاتِنا وَ اسْتَکْبَروا عَنْها لاتُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوابُ السَّماءِ «آنان که آیات ما را دروغ می‌پندارند، تکذیب می‌کنند و تکبر می‌ورزند از آیات ما...» ظاهراً هیچ شک ندارد که این [آیه] مفهوم اخلاقی دارد و مفهوم اجتماعی ندارد یعنی نمی‌خواهد یک طبقهٔ مستکبر را ذکر کند که عملاً در مقابل طبقهٔ مستضعف [قرار دارند، بلکه از] مردمی که در مقابل حقیقت خضوع ندارند [سخن می‌گوید.] اینجا فقط «مستکبر» هست و «مستکبر فی‌الارض» هم نیست،

---

۱. احقاف / ۲۰.

اسم مستضعفی هم برده نشده است.

ما فعلاً آیاتی را می‌خوانیم که تنها استکبار در آنها ذکر شده. در همان سورهٔ اعراف، آیهٔ ۸۸ راجع به مخالفان شعیب می‌گوید: **قالَ الْمَلَأُ الَّذینَ اسْتَکْبَروا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّکَ یا شُعَیْبُ**. از قوم شعیب، آن گروه ملأ، آنهایی که استکبار ورزیدند گفتند ای شعیب! ما تو را بیرون می‌کنیم. اینجا اگرچه «اِسْتَکْبَروا» با «فِی الْاَرْضِ» نیامده ولی کلمهٔ مَلَأ می‌تواند قرینه باشد بر اینکه مستکبرِ اجتماعی را می‌گوید، چون مفسرین از قدیم گفته‌اند و لغت می‌گوید که ملأ به مردمی می‌گویند که چشم‌پرکن‌اند، به چشم می‌آیند، چشمها را پر می‌کنند. این امر ممکن است از دو جهت باشد: یکی اینکه کسانی خیلی برای خودشان شخصیت اجتماعی درست کرده‌اند به طوری که همهٔ مردم اینها را می‌شناسند و همه جا اسمشان برده می‌شود. امثال فخر رازی اغلب می‌گویند ملأ یعنی اشراف، شُرَفا، آنهایی که بزرگان ملت شناخته می‌شوند. و ممکن است احیاناً به مردمی به اعتبار انبوه بودن جمعیتشان که چشم را پر می‌کند مَلَأ بگویند، ولی ظاهراً به این معنا قرآن نگفته است.

در آیهٔ «**قالَ الْمَلَأُ الَّذینَ اسْتَکْبَروا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّکَ یا شُعَیْبُ**» ظاهر قضیه این است که این استکبار استکبار اجتماعی است که در واقع همان معنای استضعاف را می‌دهد.

آیهٔ دیگر در سورهٔ یا **اَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ** است، آن آیه‌ای که می‌گویند شأن نزولش ولید بن مغیره است: **ذَرْنی وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحیداً. وَ جَعَلْتُ لَهُ مالاً مَمْدوداً**[1] تا آنجا که می‌فرماید که او گفت: **اِنْ هٰذا اِلّا سِحْرٌ یُؤْثَرُ**.

می‌فرماید: **ثُمَّ اَدْبَرَ وَ اسْتَکْبَرَ. فَقالَ اِنْ هٰذا اِلّا سِحْرٌ یُؤْثَرُ**[2]. پشت کرد و استکبار کرد و گفت قرآن جز سحری چیزی نیست، جادویی بیش نیست. این استکبار نیز معلوم است که استکبار اخلاقی است. قرآن می‌خواهد بگوید او با اینکه پی‌درپی فکر کرد و گفت که این چیست، چه بگوییم، شعر است یا چیز دیگر، آخرش به دلیل اینکه استکبار کرد و نخواست در مقابل حقیقت خضوع کند و خواست یک حرفی زده باشد و یک مغلطه‌ای کرده باشد گفت جادویی بیش نیست. این استکبار استکبار اخلاقی است.

آنچه که دربارهٔ شیطان آمده است، مثل سورهٔ ص آیهٔ ۷۵ که دربارهٔ شیطان

---

۱. مدثر / ۱۱ و ۱۲.

۲. مدثر / ۲۳ و ۲۴.

می‌فرماید: اَسْتَکْبَرْتَ اَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ. آیا تکبر ورزیدی؟ اینجا معلوم است که استکبار کردن باز استکبار اخلاقی است. در مورد شیطان استکبار اجتماعی معنی ندارد.

ـ اَمْ کُنْتَ...

استاد: باید به تفسیر مراجعه کنم. ظاهراً این اَمْ معنی بَلْ را می‌دهد. گویا آیه این طور می‌خواهد بگوید که آیا استکبار کردی؟ یعنی الآن به این قضیهٔ بالخصوص تکبر ورزیدی؟ بلکه نه، تو از سابق مریض بودی: کُنْتَ تو همیشه این‌گونه بوده‌ای، این بیماری را همیشه داشته‌ای. احتمال می‌دهم چنین باشد؛ به طور جزم از من نگیرید.

در آیهٔ ۱۳۳ اعراف راجع به قوم فرعون می‌فرماید: فَاَرْسَلْنا عَلَیْهِمُ الطّوفانَ وَ الْجَرادَ وَ الْقُمَّلَ وَ الضَّفادِعَ وَ الدَّمَ ایاتٍ مُفَصَّلاتٍ فَاسْتَکْبَروا وَ کانوا قَوْماً مُجْرِمینَ. آن آیات دهگانه (بلاها) را بر آنها فرستادیم، در عین حال استکبار کردند، یعنی در مقابل ما استکبار کردند. باز می‌شود استکبار اخلاقی.

سورهٔ یونس، آیهٔ ۷۵: ثُمَّ بَعَثْنا مِنْ بَعْدِهِمْ موسیٰ وَ هارونَ اِلیٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ بِایاتِنا فَاسْتَکْبَروا وَ کانوا قَوْماً مُجْرِمینَ. «فَاسْتَکْبَروا» در اینجا معلوم است که استکبار اخلاقی است با اینکه در مورد فرعون و [یارانش] است.

شبیه این در سورهٔ مؤمنون آیهٔ ۴۵ و ۴۶ هست: ثُمَّ اَرْسَلْنا موسیٰ وَ اَخاهُ هارونَ... اِلیٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاسْتَکْبَروا وَ کانوا قَوْماً عالینَ. ما فرستادیم، موسی را که دیدند پس استکبار کردند. این، استکبارِ در مقابل موسی و استکبار اخلاقی است.

آیهٔ دیگری هست که البته ظاهرش این است که [مفید] استکبار اجتماعی است. در سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۳۹ می‌فرماید: وَ قارونَ وَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ لَقَدْ جاءَهُمْ موسیٰ بِالْبَیِّناتِ فَاسْتَکْبَروا فِی الْاَرْضِ وَ ما کانوا سابِقینَ. استکبار در ارض کردند. ظاهرش این است که می‌خواهد همان را بگوید که آمدند استضعاف کردند و گروهی را بدبخت و بیچاره کردند.

باز سورهٔ حٰم سجده، آیهٔ ۱۵: فَاَمّا عادٌ فَاسْتَکْبَروا فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ قالوا مَنْ اَشَدُّ مِنّا قُوَّةً اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّ اللهَ الَّذی خَلَقَهُمْ هُوَ اَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ کانوا بِایاتِنا یَجْحَدونَ. این آیه باز [مفید] استکبار اجتماعی است.

ایضاً حٰم سجده، بعد از آیهٔ معروف سجده، آیهٔ ۳۸: فَاِنِ اسْتَکْبَروا فَالَّذینَ عِنْدَ رَبِّکَ یُسَبِّحونَ لَهُ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ هُمْ لایَسْئَمونَ. این آیه مفید استکبار اخلاقی است.

ـ آنجا که استکبار را به دو قسم تقسیم می‌کنیم: استکبار اجتماعی و استکبار در مقابل حقیقت، آیا خود استضعاف را هم نمی‌شود به دو قسم تقسیم کرد، یکی از نظر مادی یکی هم از نظر فکری، یعنی بگوییم آنهایی که در مقابل حقیقت استکبار می‌کنند، مردم را از نظر فکری استضعاف می‌کنند و از نظر فرهنگی ضعیف نگه می‌دارند.

استاد: البته این یک معنای درستی است و به تعبیر دیگر در قرآن آمده که در آیاتی که اینجا ضبط کرده‌ایم هست. مثلاً از قول فرعون وقتی که مردم را [تحریک] می‌کند می‌فرماید: **اِنّی اَخافُ اَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ اَوْ اَنْ یُظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسادَ**[1]. این با کلمهٔ «استضعاف» در قرآن بیان نشده. آیا خود این مطلب ـ به قول شما استضعاف فکری ـ را قرآن گفته یا نگفته؟ این مطلب در قرآن هست اما آن را با تعبیر «استضعاف» نگفته است.

ـ آنجا که **قالَ الْمَلَأُ الَّذینَ اسْتَکْبَروا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا**[2] استضعاف حتماً استضعاف مادی است؟

استاد: بله، ظاهرش این است که استضعاف مادی است ولو در مورد آنها از یک استضعاف فکری بحث می‌شود. حالا از آیاتی که بعد همهٔ اینها را با همدیگر می‌خوانیم [مطلب روشنتر می‌شود.]

---

۱. غافر / ۲۶.
۲. اعراف / ۷۵.

بررسی آیات استضعاف و استکبار

آیات مربوطه در مسئلهٔ استکبار و استضعاف را که در قرآن زیاد آمده است می‌خواندیم. مطلبی را برای تکمیل آنچه در جلسهٔ پیش گفتیم عرض بکنیم و آن این است که مطلبی را به این شکل بیان کردیم که ما دوگونه آیات در یک زمینه در قرآن داریم، از این دوگونه آیات کدام یک را ملاک برای تفسیر دیگری قرار بدهیم؟ ...[1] اینها را ما متعارض می‌گوییم. ولی یک وقت هست که این تعارضْ ابتدایی و ظاهری است، بعد که در کنار یکدیگر بگذاریم یکی دیگری را تفسیر می‌کند و توضیح می‌دهد. مثل مواردی که مطلقی با مقیدی وارد بشود. برای یک موردی یک دستور مطلق برسد و برای همان مورد یک دستور مقید برسد. در اینجا می‌گویند مقید مطلق را تفسیر می‌کند، یعنی نشان می‌دهد که آنجا هم که مطلق گفته‌اند از باب این است که مقید هم در ضمن مطلق هست ولی اینجا که مقید گفته‌اند به معنی این است که شما باید آن مطلق را هم به این معنا حمل کنید، که این اصول در تفسیر قانونها هم به کار برده می‌شود. متخصصینِ در قانون وقتی که می‌خواهند یک قانون را تفسیر کنند به این اصول مراجعه می‌کنند و این اصول اصولی عُرفی و درست هم هست. گفتیم که در قرآن نویدی آمده است بر پیروزی نهایی و حتی غیر نهایی یک گروه بر گروههای دیگر؛ یک چنین تضمینی در قرآن آمده است.

---

۱. [حدود یک دقیقه نوار افتادگی دارد.]

این نوید به دو تعبیر مختلف آمده است. در بعضی از تعبیرات قرآن تکیه روی ایمان و عمل صالح است: وَعَدَ اللهُ الَّذین اٰمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ[1]. وَ لا تَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ[2]. و آیات زیاد دیگری در این زمینه. [این آیات] نشان می‌دهد که سنت الهی جاری در تاریخ بر پیروزی گروه ایمانی، گروه مؤمن و عامل به عمل صالح است. در حقیقت تکیه روی یک امر معنوی شده نه روی امر مادی. کأنه این‌گونه است: ایمان پیروز است، عمل صالح پیروز است، تقوا پیروز است، ما که خدا هستیم حامی ایمانیم، حامی تقوا هستیم، حامی عمل صالح هستیم، عالم را اینچنین ساخته‌ایم.

آیهٔ دیگر یعنی آیهٔ «وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ[3]» می‌گوید ارادهٔ ما بر پیروز کردنِ مستضعفین بر غیرمستضعفین است، استضعاف‌شده‌ها بر استضعاف‌گرها. اینجا یک وضع مادی را مطرح کرده است. آنجا که جامعه به دو قطب تقسیم می‌شود: قطب استضعافگر و قطب استضعاف‌شده، قطبی که حق دیگران را برده‌اند و ربوده‌اند و قطبی که حق مادی‌شان پایمال شده است، سنت ما بر این است که اینها را بر آنها پیروز بگردانیم.

سه‌گونه توجیه آیات

اینجا چه بکنیم؟ سه‌گونه می‌شود آیات را توجیه کرد. یکی اینکه بگوییم ملاک اصلی استضعاف‌شدگی است و اینجا که می‌فرماید: «وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا» می‌خواهد یک قاعده و ضابطهٔ کلی بیان کند که هر جا در عالم مستضعف و مستذَلّی باشد سنت ما بر حمایت این مستضعفین و مستذلّین است اعم از آنکه آن چیزهایی که ما آنها را ایمان و صلاح عمل و تقوا و طهارت و پاکی می‌دانیم باشد یا نباشد؛ یعنی ملاک این جهت است. بنابراین آنجا که می‌گوید: وَعَدَ اللهُ الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ...[4] این، عنوان فرعی است نه عنوان اصلی؛ از باب اینکه اگر مؤمن و عامل به عمل صالحی هم در دنیا پیدا بشود از همینها پیدا می‌شود یعنی ایمان و عمل صالح هم جز از میان مستضعفین

۱. نور / ۵۵.
۲. آل‌عمران / ۱۳۹.
۳. قصص / ۵.
۴. فتح / ۲۹.

برنمی‌خیزد. ایمان و عمل صالح شاخه‌ای است که از این درخت برمی‌خیزد، فرعی است از اینجا، یعنی مستضعف بودن به انسان ایمان و عمل صالح می‌دهد، و بلکه یک حرف بالاتر (کما اینکه این حرف را گفته‌اند): اصلاً این که شما ایمان را یک تعریف متافیزیکی می‌کنید و یک جنبهٔ معنوی به آن می‌دهید که ایمان یعنی کسی اعتقادِ اینچنینی داشته باشد، آن را یک امر ذهنی و اعتقادی می‌دانید و می‌گویید هرکسی که به خدا اعتقاد نداشته باشد [مؤمن نیست] از اول یک تعریف غلطی از ایمان بوده، ایمان هم یعنی گرایش در جهت منافع تودهٔ مردم. شما از اول برای ایمان یک تعریف غلطی کرده‌اید که بعد می‌آیید اینجا تعارض قائل می‌شوید، می‌گویید آن آیه تکیه بر یک امر معنوی کرده و این آیه تکیه بر یک امر مادی کرده. اینکه شما ایمان را اینچنین معنوی تعریف می‌کنید خود این تعریف یک تعریف متافیزیکی است و با قرآن تطبیق نمی‌کند. ایمانی که قرآن می‌گوید همان ایدئولوژی داشتن است و ایدئولوژی داشتنی که قرآن می‌گوید یعنی ایدئولوژیِ به نفع مستضعفین داشتن. هرکس ایدئولوژی‌اش به سود مستضعفین باشد او ایمان دارد، نه اینکه خدا را به یگانگی قبول داشته باشد، توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال؛ اینها همه مفاهیم ذهنی و متافیزیکی است و قرآن اصلاً مبرّای از این حرفهاست و این مسائل را طرح نکرده، چون خودِ قرآن یک جا ایمان را تعریف کرده، می‌گوید: اَ رَأَیْتَ الَّذی یُکَذِّبُ بِالدّینِ[1] دیدی آن کسی که دین را دروغ می‌پندارد؟ چه کسی دین را دروغ می‌پندارد؟ فَذٰلِکَ الَّذی یَدُعُّ الْیَتیمَ[2] همان کسی که یتیم را به شدت از خودش می‌راند. این می‌شود غیر مؤمن. پس کافر اینجا این طور تعریف شده: اَلَّذی یَدُعُّ الْیَتیمَ. هرکسی که یَدُعُّ الْیَتیمَ است وَ لا یَحُضُّ عَلیٰ طَعامِ الْمِسْکینِ[3] است در منطق قرآن کافر است، ولو آن مفاهیم متافیزیکی را به خودش ببندد. عکس قضیه: هرکسی که برعکس، آمر به قسط و داعی به خیر باشد او مؤمن است ولو آنکه آن اعتقادات متافیزیکی را نداشته باشد، چون در سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۲۱ می‌فرماید:

اِنَّ الَّذینَ یَکْفُرونَ بِاٰیاتِ اللهِ وَ یَقْتُلونَ النَّبِیّینَ بِغَیْرِ حَقٍّ وَ یَقْتُلونَ الَّذینَ

۱. ماعون / ۱.
۲. ماعون / ۲.
۳. ماعون / ۳.

يَأْمُرونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ اَليمٍ.

در اینجا الَّذينَ يَأْمُرونَ بِالْقِسْطِ را در ردیف انبیا قرار داده. پس هرکسی که آمر به قسط باشد و دعوت به قسط کند او از نظر قرآن از حزب انبیاست، حال می‌خواهد آن مفاهیم متافیزیکی را داشته باشد یا نداشته باشد. اگر ایمان و کفر را به این شکل تعریف کنیم اصلاً تعارض بکلی برمی‌خیزد. اینکه می‌گوییم آیهٔ «وَعَدَ اللّٰهُ الَّذينَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ» تکیه روی امر معنوی کرده و آیهٔ «وَ نُريدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ اسْتُضْعِفوا» تکیه بر امر مادی کرده است، بنا بر این است که ما ایمان را به آن نحو متافیزیکی تعریف کنیم. ولی اگر ما تعریف ایمان را هم از خود قرآن بگیریم که ایمان یک مفهوم دیگری پیدا می‌کند اصلاً بین آیات تعارض نیست. آن هم که گفته: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذينَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ یعنی وَعَدَ اللّٰهُ الْمُسْتَضْعَفينَ، وَعَدَ اللّٰهُ الَّذينَ يَأْمُرونَ بِالْقِسْطِ، حالا می‌خواهد آن مفاهیم متافیزیکی را هم داشته باشند می‌خواهد نداشته باشند. آنوقت در آیاتی مثل وَ لاتَهِنوا وَ لا تَحْزَنوا وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ که کلمهٔ ایمان را روی معانی متافیزیکی می‌بریم، چنین نیست؛ مؤمنین یعنی کسانی که در گروه مستضعفین هستند، کافرین یعنی کسانی که در گروه مستضعفین نیستند. قضیه بر این پایه حل می‌شود. در قرآن هر جا که اِنَّ الَّذينَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ باشد یعنی در گروه مستضعفین باشند. هرجا که اِنَّ الَّذينَ كَفَروا باشد یعنی در گروه غیرمستضعفین باشند. این یک تفسیر کلی است.

نظریهٔ دیگر درست نقطهٔ مقابل این نظریه است. می‌گوید ایمان واقعاً یک امر معنوی است. قرآن از ایمان به عنوان یک امر معنوی یاد می‌کند، یعنی یک بینش، یک نوع شناخت خاص از جهان و یک نوع گرایش به دنبال آن شناخت که مکرر در قرآن می‌فرماید: اَلَّذينَ يُؤْمِنونَ بِالْغَيْبِ و یا می‌فرماید: اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ[1]. ایمان به الله، ایمان به ملائکه، ایمان به کتب (که احتمال بیشتر این است که کتب عِلوی باشد نه کتب نازل بر انبیا)، و ایمان به پیامبران، که ایمان به وحی است، ایمان به یک امر غیبی و باطنی و معنوی. وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ[2] و ایمان به یوم الاخر که معنایش معاد است.

---

۱. بقره / ۲۸۵.

۲. [این عبارت در آیهٔ مذکور نیست ولی در آیهٔ دیگری هست: وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ... نساء / ۱۳۶.]

مطابق این نظر، قرآن تکیه‌اش روی ایمان و عمل صالح است؛ سنت الهی در جریان تاریخ، پیروزی ایمان و تقوا و عمل صالح به همین مفهومی است که اینها متافیزیکی می‌دانند. اما آیهٔ مستضعفین کلیت را بیان نمی‌کند. این آیه را باید با قبل و بعدش سنجید. در این صورت احساس می‌کنیم که این آیه کلیت را نمی‌گوید، اشاره است به مستضعفین خاصی که آنها مؤمن و عامل به عمل صالح هم بودند؛ چون آیهٔ قبلش این است:

اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ اَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ. وَ نُریدُ...

این «وَ نُریدُ» حال است: فرعون این کار را می‌کرد، نمی‌دانست که ارادهٔ ما بر این است که همین طایفهٔ مستضعفی که او آنها را استضعاف کرده است [بر او و یارانش پیروز شوند.] در بطن آیه این است: نمی‌دانست که ارادهٔ ما تعلق گرفته است که موسایی پرورش بدهیم (در خانهٔ خود فرعون هم داشت پرورش پیدا می‌کرد) و همین موسیٰ بیاید ایمانی را عرضه بدارد و همین مستضعفین به ایمان موسیٰ گرایش پیدا کنند و بعد افرادی مؤمن و عامل به عمل صالح بشوند، آنوقت ما به خاطر ایمان و عمل صالحشان بر این مستضعفین منت نهیم و اینها را پیشوایان و وارثان زمین قرار بدهیم و به فرعون و وزیرش هامان نشان بدهیم آن چیزی را که از آن می‌ترسیدند (روز به روز بیشتر اینها را ذلیل می‌کردند که یک وقت بر آنها مسلط نشوند؛ همان چیزی که از آن می‌ترسیدند بر آنها واقع بشود).

حال به چه دلیل می‌گوییم جملهٔ «وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا»[1] نمی‌خواهد یک اصل کلی و جمیع مستضعفین جهان را بیان کند بلکه می‌خواهد آن مستضعفین را بیان کند؟ یکی به دلیل «وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ»[2] چون فرعون و هامان دو شخص بودند. وقتی که اینها دو شخص هستند پس منظور از «اَلَّذینَ اسْتُضْعِفوا» هم همان گروه خاصی است که آن فرعون و هامان را داشتند. دلیل دیگر را بعد از بیان نظریهٔ سوم عرض می‌کنم.

---

۱. قصص / ۴ و ۵.
۲. قصص / ۶.

نظریهٔ سوم این است که علمای اصول می‌گویند تعارض در جایی است که دو دلیل [موجود است،] اگر بخواهیم هردو را در آنِ واحد بگیریم، در عمل تعارض به دست بیاید. مثلاً اگر [شارع] یک جا به ما گفت در وقتی که روزه‌ات را خوردی باید بنده‌ای را آزاد کنی، و در جای دیگر گفت که بندهٔ کافر آزاد نکن، اینجا ما باید یکی از این دوتا را بگیریم، هردو در آن واحد نمی‌تواند [عمل شود.] آنجا می‌گوید هر بنده‌ای شد، چه مؤمن چه کافر، آزاد کن. اینجا می‌گوید کافر را آزاد نکن. این دوتا با همدیگر تعارض دارد. اما جایی که تعارض ندارد. مثلاً یک جا به ما گفته بنده‌ای آزاد کن، یک جا گفته بندهٔ مؤمن آزاد کن. هردو مثبت‌اند نه یکی مثبت یکی نافی. می‌گوییم اینجا دو حکم است؛ این اصلاً دستور دیگری است غیر از آن دستور. آن دستور مطلق است، این دستور مقید. خصوصاً آنجا که عام و خاص من وجه باشند. اینجا از آن قبیل است.

چه عیبی دارد ما بگوییم اصلاً خدا دو سنت دارد و قرآن خواسته دو سنت را بیان کند: یک سنت این است که خدا اراده‌اش تعلق گرفته است بر پیروزی ایمان و تقوا و صلاح و پیروزی اهل ایمان و تقوا و صلاح، خواه از مستضعفین باشند و خواه نباشند. سنت دیگر الهی بر پیروزی مستضعفین است خواه مؤمن باشند و خواه نباشند. مثل دو عام من وجه می‌شوند. اگر گروهی، هم مستضعف باشند و هم مؤمن، مصداق دو سنت‌اند. اگر گروهی مؤمن باشند مستضعف نباشند مصداق آن سنت‌اند. اگر گروهی مستضعف باشند ولی مؤمن نباشند مصداق این سنت‌اند. به این بیان می‌گوییم قرآن دو سنت را بیان کرده.

ولی این نظر هم درست نیست، به دو دلیل که یک دلیلش ردّ نظریهٔ اول هم خواهد بود و آن این است که قرآن هردو را به نحوی گفته است که نشان می‌دهد یک مطلب را می‌گوید، یا این است یا آن، نمی‌شود دو سنت باشد؛ چون در مورد هردو گفته که شما را رهبر قرار می‌دهیم، شما را وارث قرار می‌دهیم، حکومت و وراثت و امامت زمین را به این گروه می‌دهیم. نمی‌شود که این امر به دو گروه در آن واحد داده شود، دو گروهی که در یک جا اصلاً مخالف یکدیگر هستند، این فقط مستضعف است و آن فقط مؤمن. قرآن از یک مطلب سخن می‌گوید. یک جا می‌گوید: **وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ**. بنا بر اینکه این اصل کلی باشد، سخن از وراثت و امامت است که به مستضعفین داده می‌شود. جای دیگر می‌گوید: **وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ**

الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ[۱]. اینجا وعدهٔ وراثت زمین را به صالحان داده، آنجا (اگر این اصلْ کلی باشد) وعدهٔ وراثت را به مستضعفین داده. ما دو وراثت در آن واحد نمی‌توانیم داشته باشیم. آنجا وعدهٔ وراثت را به مستضعفین داده (اگر مقصود اصل کلی باشد)، در یک آیهٔ دیگر می‌فرماید: وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ اَئِمَّةً یَهْدونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَروا وَ کانوا بِاٰیاتِنا یوقِنونَ[۲] که تعلیل کرده. باز امامت را به صابران و موقنین داده است که [صبر و یقین] یک امر معنوی است.

بعلاوه قرآن در هیچ جا اهل ایمان و عمل صالح را استثنا نکرده از کسانی که مورد عنایت و محبت و مرحمت الهی هستند، نگفته که مؤمنین و عاملان به عمل صالح یک جا هم می‌شود که مغضوب ما واقع می‌شوند با اینکه مؤمن و عامل به عمل صالح‌اند؛ آن را مطلق می‌پذیرد. ولی در مواردی سخت به مستضعفین حمله می‌کند. پس معلوم می‌شود مستضعف بودن از آن حیث که مستضعف بودن است خواه آنکه ایمان و عمل صالحی باشد یا نباشد ملاک مورد منت و عنایت الهی واقع شدن نیست چون آیات زیادی داریم که در آن آیات گروهی از مستضعفین را به نام مستضعفین یاد کرده و در عین حال اینها را به شدت انتقاد کرده و کوبیده، چرا؟ گفته شما چرا ایمان پیدا نکردید، چرا به ایمان گرایش پیدا نکردید؟ پس اولاً ایمان را عین استضعاف نشمرده. آنجا که میان استضعاف و ایمان تفکیک شده، به شدت مستضعف را کوبیده [و گفته است] تو هم که ایمان نداری با مستکبرین باید یک سرنوشت داشته باشی. پس این جهت، هم نفی می‌کند دو سنت بودن را و هم نفی می‌کند سنت واحد بودنی را که ملاک سنت واحد استضعاف‌شدگی باشد.

آیاتی که شامل استضعاف و استکبار است

تدریجاً می‌رسیم به آیاتی که در آن آیات احیاناً مستضعفین هم مورد عتاب واقع شده‌اند. آیاتی را می‌خوانیم که در بعضی از آنها قرآن حتی گروهی از مستضعفین را به جرم اینکه ایمان پیدا نکردند یا ایمانشان را نجات ندادند به شدت مورد عتاب قرار می‌دهد. آیاتی را می‌خوانیم که استضعاف و استکبار هردو در آنها آمده و در لابلای آنها آن آیات را هم ذکر می‌کنیم. اعراف، آیهٔ ۷۵ و ۷۶ دربارهٔ قوم ثمود:

---

۱. انبیاء / ۱۰۵.
۲. سجده / ۲۴.

قالَ الْمَلَأُ الَّذینَ اسْتَکْبَروا مِنْ قَومِهِ لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ اَتَعْلَمونَ اَنَّ صالِحاً مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قالوا اِنّا بِما اُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنونَ. قالَ الَّذینَ اسْتَکْبَروا اِنّا بِالَّذی اٰمَنْتُمْ بِهِ کافِرونَ.

درست دو گروه را ذکر کرده: مَلَأ مستکبر از قوم ثمود، و مستضعفین قوم ثمود. مستکبرین به اینها گفتند که آیا شما یقین و علم دارید به اینکه صالح از ناحیهٔ خدا آمده است، واقعاً به او اعتقاد دارید؟ آنها گفتند: بله، ما جداً ایمان داریم. آنها هم گفتند: ما هم به شدت انکار و نفی می‌کنیم. در اینجا پشت سر «لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا» آمده: «لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ». این «لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ» به اصطلاح «بدل» است از برای «لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا». مَلَأ مستکبر به مستضعفان، به کسانی از آنها که ایمان آورده‌اند چنین گفتند.

ما چند نوع بدل داریم که دو نوع آن به این آیه می‌خورد. یکی را «بدل کل از کل» می‌گویند و دیگری را «بدل بعض از کل». گاهی یک کل ذکر می‌کنند، بعد یک کل دیگر را بدل آن قرار می‌دهند. و گاهی یک کل را ذکر می‌کنند [و چیزی را بدل آن قرار می‌دهند] که آن بدل آن اولی را تفسیر می‌کند. [در این حالت] گاهی بدلِ بعض از کل است، یعنی آن دومی که بدل ذکر می‌شود جزئی از آن مبدلٌ منه خودش است. مثلاً یک وقت می‌گویید: «ضَرَبْتُ زیداً غُلامَهُ» زدم زید را غلامش را. وقتی می‌گویید: «زدم زید را» مقصود این است که غلامش را زدم که انگار خودش را زدم. این بدل کل از کل است. یک وقت می‌گویید: «ضَرَبْتُ زیداً رأسَهُ» زدم زید را سرش را زدم. رأس جزء زید است. با این قضیه توضیح می‌دهید که وقتی زدم، به سر زید زدم.

حال در «لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ» ممکن است ضمیر مِنْهُمْ را به «قوم» برگردانیم، می‌شود بدل کل از کل: مستکبرین به مستضعفین که مستضعفین همانهایی از قوم ثمود بودند که ایمان آورده بودند (که در اینجا تمام مستضعفین تمام مؤمنین می‌شوند) چنین گفتند. یک وقت می‌گوییم که ضمیر مِنْهُمْ به همان لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا برمی‌گردد: مستضعفین دو گروه بودند، گروهی که ایمان آورده بودند و گروهی که ایمان نیاورده بودند. آنهایی که ایمان نیاورده بودند که مستکبرین به آنها کاری نداشتند. مستکبرین خطاب کردند به مستضعفین، به مؤمنینِ از مستضعفین و به آنها گفتند که آیا واقعاً شما چنین می‌گویید؟ آنها هم این جور جواب دادند.

هرکدام باشد دلیل نظریهٔ ماست. اگر بدل، بدل بعض از کل باشد معلوم می‌شود که

قرآن هم مستضعفین را دو دسته کرده: یک عده مستضعف بودند و ایمان نیاوردند [و یک عده مستضعف بودند و ایمان آوردند.] پس ایمان خودش مسئلهٔ علیحده است و قرآن تکیه روی مستضعفین مؤمن کرده نه هر مستضعفی. و اگر بدلِ کل از کل باشد شاید از یک نظر بهتر دلالت کند. قرآن می‌گوید که ملأ مستکبر به مستضعفین گفتند، به همان مؤمنین قومشان. می‌خواهد مخصوصاً تکیه کند که مستضعفین از آن جهت که مؤمن بودند. تکیه روی جنبهٔ ایمان مستضعفین می‌کند. گویا تفاسیر هم بیشتر این را بدل کل گرفته‌اند. تفسیر **کشّاف** و تفسیر **المیزان** بدل گرفته‌اند به طوری که مستضعفین یعنی همهٔ مؤمنین، نه گروهی از مؤمنین. ولی آن احتمال هم هست.

اعراف، آیهٔ ۱۳۷، باز راجع به قوم موسی است:

وَ اَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذینَ کانوا یُسْتَضْعَفونَ مَشارِقَ الْاَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتی بارَکْنا فیها وَ تَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنیٰ عَلیٰ بَنی اِسرائیلَ بِما صَبَروا وَ دَمَّرْنا ما کانَ یَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ ما کانوا یَعْرِشونَ.

آیهٔ عجیبی است: ما به ارث دادیم این قومی که استضعاف می‌شدند یعنی بنی‌اسرائیل را، شرق و غرب آن زمین مبارک را (یعنی وادی فلسطین). آن سخن حُسنای پروردگارت دربارهٔ بنی‌اسرائیل به پایان رسید یعنی تحقق یافت، یعنی آن وعده‌ای که ما داده بودیم **اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ** تحقق یافت، چرا؟ **بِما صَبَروا** چون صبر و مقاومت و خویشتنداری کردند و خودشان را نباختند. تمام تدابیر و فعالیتهای فرعون و فرعونیها را زیر و رو کردیم، هرچه آنها می‌ساختند و می‌بافتند همه را درهم کوبیدیم. باز **کشّاف** و **المیزان** تصریح کرده‌اند که «**کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنیٰ**» (کلمهٔ حسنای الهی) اشاره به همان «**وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ**» است.

ملامت مستضعفین

سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۲۱. اینجا جایی است که قرآن مستضعفین را مورد ملامت قرار می‌دهد. راجع به قیامت است. **وَ بَرَزوا لِلّٰهِ جَمیعاً** تمام اینها به خاطر پروردگار آشکار شدند یعنی ظاهر شدند. مقصود این است که قیامت است و باطنها همه به خاطر خدا آشکار شده است. اینجاست که ضعیف و مستکبر هردو خودشان را بدبخت و مستحق عذاب می‌بینند

[و تقصیر را] به گردن یکدیگر می‌اندازند: فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذینَ اسْتَکْبَروا اِنّا کُنّا لَکُمْ تَبَعاً این بدبختیِ ما از آنجا به سر ما آمد که دنباله‌رو شما بودیم. فَهَلْ اَنْتُمْ مُغْنونَ عَنّا مِنْ عَذابِ اللهِ مِنْ شَیْءٍ. حالا آیا اینجا می‌توانید به فریاد ما برسید، چیزکی از این عذاب الهی را از ما دور کنید؟ قالوا لَوْ هَدینَا اللهُ لَهَدَیْناکُمْ سَواءٌ عَلَیْنا اَ جَزِعْنا اَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحیصٍ اگر خدا ما را هدایت کرده بود و ما خودمان چیزی داشتیم به شما می‌دادیم اما ما خودمان چیزی نداریم (گفت: در روز حشر کوری عصاکش کوری دگر شود). ما خودمان مثل شما یک کوری هستیم، نمی‌توانیم عصاکش شما باشیم. [نتیجهٔ] جَزَع و صبر یکی است، ما لَنا مِنْ مَحیصٍ.

در این آیه چرا ضعفا معذبند؟ می‌دانیم قرآن اصلی دارد که: وَ ما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسولاً[1] ما هیچ مردمی را تا اتمام حجت نکرده باشیم و تا آنها مقصر و گناهکار و خودشان مسئول خودشان شناخته نشوند عذاب نمی‌کنیم، محال است که ما عذاب کنیم. لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْییٰ مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ[2].

پس اینجا قرآن می‌خواهد بگوید این ضعفا در عین اینکه ضعیف و مستضعف بودند اگر امکانات نمی‌داشتند که خدا اینها را معذّب نمی‌کرد. می‌خواهد بگوید که شما چرا به گروه اهل ایمان نپیوستید؟ چرا دعوت انبیا را نپذیرفتید؟ انبیا که برای خیر دنیا و آخرت شما آمده بودند. حالا که شما به گروه اهل ایمان نپیوستید و همان دنبالهٔ مستکبرین را گرفتید عذابی مثل عذاب آنها را هم باید بچشید.

ـ معنای مستضعف با ضعیف یکی است؟

استاد: بله، اینجا یکی است، برای اینکه نقطهٔ مقابل ضعیف و مستضعف هردو یکی است. اینجا هم کلمهٔ استکبار نقطهٔ مقابل «ضعیف» آمده. آنجا که می‌گوید مستضعف، روی علت ضعیف بودن تکیه کرده.

ـ یعنی به ضعف کشیده شده.

۱. اسراء / ۱۵.
۲. انفال / ۴۲.

استاد: یعنی ذلیل کرده شده.

ـ خود استکبار هم که فرمودید...

استاد: بله، خود استکبار هم قرینه است، آنجا که می‌گوید: **قالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذینَ اسْتَکْبَروا.** کما اینکه در بعضی جاها راجع به مستکبرین **یَتَکَبَّرونَ** به کار برده.

آیهٔ معروف، آیهٔ ۹۷ از سورهٔ نساء (این دیگر خیلی صراحت دارد): **اِنَّ الَّذینَ تَوَفّٰیهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ.** گروهی را ملائکه می‌آیند تحویل می‌گیرند در حالی که «خود» به «خود» ظلم کرده‌اند. قرآن اینها را ظالم به نفس می‌شمارد، یعنی خودشان مقصر خودشانند، خودشان مسئول خودشان هستند. **قالوا فیمَ کُنْتُمْ.** ملائکه وقتی می‌آیند، می‌بینند اینها پرونده و وضع بدی دارند، می‌گویند در چه وضعی بسر می‌بردید؟ اینها فوراً وضع دنیای خودشان را می‌گویند، می‌خواهند آن را عذر بیاورند، عذر مشروعی: **قالوا کُنّا مُسْتَضْعَفینَ فِی الْاَرْضِ** ما مردمِ مستضعف بیچاره‌ای بودیم و در مقابل یک قوم مستکبر و استضعافگر بودیم، به این وضع درآمدیم. کاری از ما ساخته نبود، چه از ما برمی‌آمد؟ **قالوا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها.** آیا این قدر هم از شما ساخته نبود که از این سرزمین فرار کنید و ایمان خودتان و خودتان را نجات بدهید؟ (این حد اقلّی است که ملائکه به اینها یادآوری می‌کنند) برای اینکه صدها مستضعف دیگر مثل شما بودند، لااقل فرار کردند، هجرت کردند. هجرت که از شما ساخته بود، چرا هجرت نکردید؟ جهاد با آنها از شما ساخته نبود زیرا زورتان به آنها نمی‌رسید، فرارِ از آنها که از شما ساخته بود. **فَاُولٰئِکَ مَأْویٰهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصیراً**[۱]. **اِلَّا الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ** [جایگاه آنها جهنم است و بد سرنوشتی است] مگر گروهی از مردان (مثل مردان پیر و از پا افتاده که قدرت هجرت هم ندارند) و زنان (که اینها پای فرار هم ندارند) و بچه‌های کوچک، که بعد تفسیر می‌کند: **لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ لایَهْتَدونَ سَبیلاً**[۲] نه قدرت دارند که فکری بکنند و نقشه‌ای بکشند (یعنی قدرت این تدبیر را ندارند که بتوانند فکری برای نجات خودشان بکنند) و نه راهی بلدند، نمی‌دانند که اگر بخواهند بروند کجا باید بروند.

---

۱. نساء / ۹۷.
۲. نساء / ۹۸.

ولی شما که امکان مهاجرت برایتان بود، چرا مهاجرت نکردید؟

دو گونه مستضعف

اینجا نکته‌ای را توضیح بدهم. مطابق این آیه، قرآن به دو گونه مستضعف قائل است. مستضعف اصلاً یعنی مستَذَلّ، آن که یک گروه دیگر او را ضعیف و ذلیل کرده است. ولی مستضعفها دو قسم هستند: [مستضعفهایی که می‌توانند خود را نجات بدهند و راه فرار دارند، و] مستضعفهایی که از نظر قرآن **مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ الله** هستند یعنی قرآن حتی وعدهٔ صریح نداده که از اینها خواهد گذشت یا نه، گفته است که در قیامت، اینها امرشان با خداست. البته از گوشه و کنار آیات استفاده می‌شود که خدا اینها را معذب نخواهد کرد. اینها مردمی هستند که از نظر فکری هم استضعاف دارند، که فقها معمولاً وقتی می‌گویند مستضعف، این قسم دوم را می‌گویند. در فقه وقتی می‌گویند «مستضعف» ـ مثل آنچه که ما خودمان در **عدل الهی** کلمهٔ «مستضعف» را آورده‌ایم ـ استضعافِ به این معنی دوم را می‌گویند، یعنی این نوع خاصش که اصطلاح فقهی است، یعنی مردمی که اصلاً راه برایشان بند است، نمی‌توانند، واقعاً چاره‌ای ندارند، حتی امکان آن هجرت هم برای اینها وجود ندارد.

محاکمهٔ میان مستکبر و مستضعف

سورهٔ سَبَأ، آیهٔ ۳۱ تا ۳۷. اینها هم آیات خیلی جالبی از نظر فلسفهٔ تاریخ است: **وَ قالَ الَّذینَ کَفَروا لَنْ نُؤْمِنَ بِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَ لا بِالَّذی بَیْنَ یَدَیْهِ.** کافران گفتند ما هرگز به این قرآن و به کسی که این قرآن در جلو او هست (ظاهراً مقصود حضرت رسول است) ایمان نمی‌آوریم؛ نه به این پیغمبر و نه به این قرآن هرگز ایمان نمی‌آوریم. این کافران چه کسانی هستند؟ آیا آن‌گونه که اینها تفسیر می‌کنند، هر کسی که در گروه مستضعفین نباشد؟ نه.

بعد قرآن این کافران را به عنوان ظالمان توصیف می‌کند، ولی ظالمانِ به معنی اعم از آن کسی که ظالم به غیر است یا ظالم به نفس است و بلکه هر ظالم به غیری ظالم به نفس هست منتها هر ظالم به نفسی ظالم به غیر نیست. در منطق قرآن آن کسی که ظلم به غیر می‌کند دو ظلم می‌کند، هم به غیر ظلم می‌کند هم به نفس خودش. ولی آن کسی که ظلم به نفس می‌کند احیاناً ممکن است فقط ظلم به نفس کرده باشد و ظلم به غیر

نکرده باشد. این است که قرآن اینجا همهٔ کافران را تحت عنوان ظالمان بیان می‌کند؛ همان‌طور که در آیهٔ قبل دیدیم: اَلَّذینَ تَوَفّیٰهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ با اینکه بحث روی مستضعفین است. مستضعفین را ظالمین به نفس می‌نامد.

وَ لَوْ تَریٰ اِذِ الظّالِمونَ مَوْقوفونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ اگر ببینی آن منظرهٔ عجیبی که ظالمان در پیشگاه پروردگارشان نگه داشته شده‌اند! یَرْجِعُ بَعْضُهُمْ اِلیٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ این به او سخن را پاس می‌دهد او به این پاس می‌دهد، یعنی این می‌خواهد تقصیر را به گردن او بیندازد او می‌خواهد به گردن این بیندازد. این ظالمان یک عده‌شان مستضعف‌اند یک عده‌شان مستکبر. یَقولُ الَّذینَ اسْتُضْعِفوا لِلَّذینَ اسْتَکْبَروا لَوْ لا اَنْتُمْ لَکُنّا مُؤْمِنینَ[1] مستضعفین به مستکبرین می‌گویند: هرچه به سر ما آمد از دست شما آمد، اگر شما نبودید ما ایمان می‌آوردیم. شما نگذاشتید، شما ما را اغوا کردید.

قرآن حتی اغواهای مستکبرین را نقل می‌کند و به صراحت قبول می‌کند که غِوایتها از مستکبرین شروع می‌شود و به مستضعفین می‌رسد. مستضعفین را ملامت می‌کند که شما چرا تحت تأثیر اینها قرار می‌گیرید و حرف اینها را می‌پذیرید؟! خود مستضعفین می‌فهمند که نباید دنباله‌روی اینها را می‌کردند، لذا به مستکبرین می‌گویند همه‌اش تقصیر شما بود، اگر شما نبودید ما خود به خود مؤمن بودیم (همان که عرض کردم مستضعف آن حجابی که مستکبر دارد او ندارد).

قالَ الَّذینَ اسْتَکْبَروا لِلَّذینَ اسْتُضْعِفوا اَ نَحْنُ صَدَدْناکُمْ عَنِ الْهُدیٰ بَعْدَ اِذْ جاءَکُمْ بَلْ کُنْتُمْ مُجْرِمینَ[2] ...[3] [مستضعفین در واقع می‌گویند] جبر محیط بود، محیط فاسد بود، بزرگترها بودند که کار جامعه و گردش کارها در دست اینها بود. اینها که این جور بودند، ما هم مجبور بودیم. آنها هم به اینها جواب می‌دهند که چنین چیزی نبود. عیناً نظیر جوابی که قرآن از زبان شیطان نقل می‌کند که: وَ قالَ الشَّیْطانُ لَمّا قُضِیَ الْاَمْرُ اِنَّ اللهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَاَخْلَفْتُکُمْ وَ ما کانَ لِیَ عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ من قدرت اجبار نداشتم که کسی را مجبور کنم اِلّا اَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ من فقط شما را دعوت کردم شما پذیرفتید، می‌خواستید نپذیرید. فَلا تَلومونی وَ لوموا اَنْفُسَکُمْ من را ملامت نکنید خودتان را ملامت

---

۱. سبأ / ۳۱.

۲. سبأ / ۳۲.

۳. [افتادگی از نوار است.]

کنید. ما اَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما اَنْتُمْ بِمُصْرِخِیَّ[۱] نه من می‌توانم به فریاد شما برسم نه شما به فریاد من. اِنَّ اللهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَاَخْلَفْتُکُمْ. خدا هم وعده داده بود من هم وعده داده بودم، بیش از این که نبود. نه خدا شما را مجبور کرده بود نه من. وعدهٔ خدا حق بود وعدهٔ من باطل، می‌خواستید وعدهٔ خدا را بگیرید وعدهٔ من را نپذیرید.

اینها هم عیناً همین جور می‌گفتند. شیطان هر نوع جبر تکوینی را از ناحیهٔ خودش نفی می‌کند، مستکبرین هر نوع جبر اجتماعی را از ناحیهٔ خودشان نفی می‌کنند. می‌گویند: اَ نَحْنُ صَدَدْناکُمْ عَنِ الْهُدیٰ بَعْدَ اِذْ جاءَکُمْ بَلْ کُنْتُمْ مُجْرِمینَ خودتان مقصر و مسئولید، یعنی واقعاً می‌توانستید، خودتان مسئول خودتان بودید، می‌خواستید نپذیرید. نظیر همان «اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها» است که وقتی ملائکه به آنها می‌گویند: اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللهِ واسِعَةً یعنی هیچ جبر اجتماعی نبود، چون حداقل امکان مهاجرت و فرار که داشتید، می‌خواستید فرار کنید.

وَ قالَ الَّذینَ اسْتُضْعِفوا لِلَّذینَ اسْتَکْبَروا بَلْ مَکْرُ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ اِذْ تَأْمُرونَنا اَنْ نَکْفُرَ بِاللهِ وَ نَجْعَلَ لَهُ اَنْداداً. می‌بینند که اگر آنها را مقصر و مسئول بشمارند که نمی‌شود، می‌آیند به گردن روزگار می‌اندازند، می‌گویند این مکر روزگار بود، فریب روزگار را خوردیم. البته شما به ما امر می‌کردید (راست می‌گویند)، ما هم نباید می‌پذیرفتیم و چه بکنیم که فرمان شما را پذیرفتیم. وَ اَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمّا رَاَوُا الْعَذابَ وقتی عذاب را می‌بینند پشیمانی خودشان را مخفی می‌کنند. پشیمانی علامت مقصر بودن است. آدم از کاری که خودش مقصر است پشیمان است. کاری را که مقصر نیست و اتفاق افتاده، او که تقصیر نداشته که پشیمان باشد. کلمهٔ «ندامت» را که قرآن می‌آورد می‌خواهد بگوید هیچ اجباری در کار نبوده.

وَ جَعَلْنَا الْاَغْلالَ فی اَعْناقِ الَّذینَ کَفَروا هَلْ یُجْزَوْنَ اِلّا ماکانوا یَعْمَلونَ[۲]. از اَلَّذینَ کَفَروا شروع شد، بعد همهٔ آنها با صفت اَلظّالِمون توصیف شدند، بعد این اَلَّذینَ کَفَروا و اَلظّالِمون عموماً به دو گروه تقسیم شدند: گروه مستضعف و گروه مستکبر، دو مرتبه در پایان امر همه‌شان را با صفت اَلَّذینَ کَفَروا توصیف کرد: وَ جَعَلْنَا الْاَغْلالَ فی اَعْناقِ الَّذینَ کَفَروا هَلْ یُجْزَوْنَ اِلّا ماکانوا یَعْمَلونَ. پس برداشت اول از همه کفر است، برداشت دوم از همه ظلم

۱. ابراهیم / ۲۲.
۲. سبأ / ۳۳.

است، برداشت سوم تقسیم اینهاست به مستضعف و مستکبر، و در برداشت چهارم دومرتبه از همهٔ اینها برداشت کفر کرده است.

ریشهٔ فسادها، مترفین

بعد قرآن یک اصل کلی ذکر می‌کند، همین اصلی که در مقدمهٔ **داستان راستان** نوشتم، با توجه و الهام از جمله‌ای که امیرالمؤمنین در نامهٔ خود به مالک‌اشتر راجع به عامّه و خاصّه دارد. عامّه همین گروه به اصطلاح تودهٔ مردم هستند. خاصّه آنهایی که امتیازات را به خودشان اختصاص داده‌اند. حضرت به مالک توصیه می‌کند که عامّهٔ مردم را داشته باش و مراعات حال عامّه را بکن و تکیه‌ات بر عامّهٔ مردم باشد نه بر خاصّه. بعد حضرت این‌گونه تعلیم می‌کند (خلاصه‌اش این است) که خاصّه یک مردمی هستند که عادت کرده‌اند به اینکه زیاد بگیرند و کم بدهند (کم کار کنند)، یک مردم پرتوقع و کم‌کار، و اینها هیچ قابل اعتماد نیستند. برعکس، تودهٔ مردم توقعشان کمتر و خدمتشان بیشتر است. آنجا من ذکر کردم که غالباً صلاح از پایین به بالا سرایت می‌کند، فساد از بالا به پایین می‌ریزد، یعنی غالباً صلاح و فساد دو جهت متضاد را دارند: فساد از طبقهٔ بالا می‌ریزد و به طبقهٔ پایین سرایت می‌کند، یعنی طبقهٔ بالا طبقهٔ پایین را فاسد می‌کند. برعکس، صلاح و اصلاح از پایین به بالا حرکت می‌کند، یعنی طبقهٔ پایین است که وقتی صالح شد صلاحش حتی می‌تواند طبقهٔ بالا را هم اصلاح کند، که این اصلِ قرآنی است.

بعد از اینکه این محاکمهٔ میان مستکبر و مستضعف را ذکر می‌کند ریشهٔ فسادها را که از کجا می‌ریزد بیان می‌کند: **وَ ما اَرْسَلْنا فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیرٍ اِلّا قالَ مُتْرَفوها اِنّا بِما اُرْسِلْتُمْ بِهِ کافِرونَ**[1]. ما در هیچ جمعی[2] نذیری[3] نفرستادیم الّا اینکه مترفین آنها گفتند ما حرف شما را قبول نداریم. پس اولین گروهی که ندای مخالفت از آنها برمی‌خیزد مترفین هستند. معلوم است، برای اینکه اینها هستند که وضع و منافع خودشان را در خطر می‌بینند. **وَ قالوا نَحْنُ اَکْثَرُ اَمْوالاً وَ اَوْلاداً وَ ما نَحْنُ بِمُعَذَّبینَ**[4]. این هم اتفاقاً نکتهٔ جالبی است و آن

---

۱. سبأ / ۳۴.
۲. قریه یعنی جمع، اعم از شهر یا ده، در مورد شهر هم قرآن قریه گفته است.
۳. نذیر، اعلام خطر کننده است که ظاهر، پیغمبر است اگرچه احتمالاً به غیر پیغمبر هم می‌شود نذیر گفت، مثل کسانی که از طرف پیغمبران مبعوث می‌شوند.
۴. سبأ / ۳۵.

نکته این است که مسئلهٔ تأثیر متقابلِ متساویِ[1] نسبی وضع زندگی مادی در وضع روحی و تأثیر وضع روحی در وضع مادی یک امر غیرقابل انکار است، یعنی دیوار نکشیده‌اند، منتها اینهایی که قائل به اصالت ماده هستند وضع مادی را زیربنا می‌دانند و وضع روحی را روبنا و تأثیر متقابلِ اینها را از نوع تأثیر روبنا در زیربنا و تأثیر زیربنا در روبنا می‌دانند؛ یعنی تأثیرْ به نحو متساوی نیست، روبنا روی زیربنا اثر می‌گذارد ولی سرنوشت نهایی را زیربنا تعیین می‌کند. مارکس در ابتدای اظهار نظریاتش به طور مطلق زیربنا را مؤثر در روبنا می‌دانست و برای روبنا هیچ تأثیری در زیربنا قائل نبود. ولی بعد خودش متوجه شد که این طور نیست. اصل زیربنا بودن را هرگز رها نکرد. اینکه روبنا هم می‌تواند روی زیربنا تأثیر بگذارد قبول کرد ولی گفت در عین حال آنچه که سرنوشت نهایی را تعیین می‌کند زیربناست.

قرآن اینجا تأثیر وضع مادی را در افکار و اندیشه‌های روحی بیان می‌کند. این مطلب مکرر در قرآن آمده که یک مردمی وقتی که وضع مادی زندگی‌شان خوب می‌شود بعد کم‌کم این فکر برایشان پیدا می‌شود که اصلاً ما خودمان خوبیم؛ چون ما خوبیم وضع مادیمان خوب است، اگر ما خوب نبودیم که وضع مادیمان خوب نبود، پس در آخرت هم وضع ما بهتر خواهد بود. به همین دلیل که در دنیا چون ما خوب بودیم خدا این‌همه نعمت را به ما داده، پس قطعاً اگر آخرتی هم باشد باز هم هرچه هست به ما می‌دهند. اینها چرا فقیر و محروم مانده‌اند؟ از بس بد آدمهایی هستند. اگر خوب می‌بودند خدا به اینها هم می‌داد: **وَ اِذا قیلَ لَهُمْ اَنْفِقوا مِمّا رَزَقَکُمُ اللّهُ قالَ الَّذینَ کَفَروا لِلَّذینَ اٰمَنوا اَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ یَشاءُ اللّهُ اَطْعَمَهُ**[2] ما به این مردمِ خدازده بدهیم؟ اگر اینها قابل این بودند خدا خودش می‌داد.

قرآن اینجا می‌گوید که مترفین می‌گویند: **وَ قالو نَحْنُ اَکْثَرُ اَمْوالاً وَ اَوْلاداً** ما، هم پولمان بیشتر است هم فرزندانمان. می‌دانید که در زندگی اجتماعی قدیم، فرزندان نفرات بوده و نفرات نقش فوق‌العاده‌ای داشته. **وَ ما نَحْنُ بِمُعَذَّبینَ**. معنایش این است که اگر این حرفها راست باشد و قیامتی باشد چون ما عزیزکرده‌های خدا هستیم معذّب هم نخواهیم بود.

---

۱. مخصوصاً متقابل متساوی می‌گویم.
۲. یس / ۴۷.

اینجا که می‌فرماید مترفین چنین گفتند، آیا قرآن می‌خواهد بگوید که فقط مترفین‌اند که مخالفت می‌کنند؟ (نکتهٔ اصلی این است) یا قرآن می‌خواهد بگوید همیشه از مترفین شروع می‌شود. یک وقت ما می‌گوییم که همیشه مترفین، ملأ، مستکبرین هستند که در مقابل پیغمبران ایستادگی می‌کنند و منحصراً آنها هستند. یک وقت می‌گوییم همیشه از آنها شروع می‌شود و احیاناً به غیر آنها سرایت می‌کند. قرآن این را می‌خواهد بگوید. قرآن می‌گوید همیشه فسادها از آنها شروع می‌شود و احیاناً به دیگران سرایت می‌کند و لهذا آن آیهٔ دیگر می‌فرماید: **وَ اِذا اَرَدْنا اَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً اَمَرْنا مُتْرَفیها فَفَسَقوا فیها فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمیراً**[1]. آن وقت که ارادهٔ ما (یعنی در جریان سنت ما) به این تعلق می‌گیرد که مردمی هلاک بشوند امر می‌کنیم به مترفین آنها، یا: **اَمَّرْنا مُتْرَفیها** (بعضی اَمَرْنا را اَمَّرْنا گرفته‌اند) یعنی کار را به دست مترفین می‌دهیم، آنها هم که فاسد و فاسق‌اند، از اینها فسق به همهٔ مردم سرایت می‌کند، بعد همهٔ مردم مستحق عذاب مـی‌شوند، هـمه را یکسـره دگرگون می‌کنیم. پس صحبتْ این است که از مترفین شروع می‌شود ولی به غیر مترفین سرایت می‌کند.

آیات سورهٔ غافر

سورهٔ غافر، که سورهٔ مؤمن هم گفته می‌شود، آیات ۴۷ تا ۵۰. راجع به آل فرعون است. بعد از اینکه می‌فرماید: **اَدْخِلوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذابِ** می‌فرماید: **وَ اِذْ یَتَحاجّونَ فِی النّارِ** در آتش با یکدیگر مجادله می‌کنند (نظیر همان مجادله‌ای که قبلاً گـفتیم) **فَیَقولُ الضُّـعَفاءُ لِلَّذینَ اسْتَکْبَروا اِنّا کُنّا لَکُمْ تَبَعاً فَهَلْ اَنْتُمْ مُغْنونَ عَنّا نَصیباً مِنَ النّارِ** ضعیفان به مستکبران می‌گویند ما دنباله‌رو شما بودیم، آیا شما می‌توانید یک مقداری هـم شـده از عـذاب مـا کاهش بدهید؟ **قالَ الَّذینَ اسْتَکْبَروا اِنّا کُلٌّ فیها** مستکبرین می‌گویند همهٔ ما اینجا یک جور محکوم هستیم، خداوند میان بندگان خودش حکم کرده و کار تمام شده. **وَ قالَ الَّذینَ فِی النّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعوا رَبَّکُمْ یُخَفِّفْ عَنّا یَوْماً مِنَ الْعَذابِ**. از آنها که مأیوس می‌شوند، به خازنان جهنم می‌گویند از پروردگارتان بخواهید که «روزی»[2] عذاب را به ما تخفیف بدهد. **قالوا اَوَ لَمْ تَکُ تَأْتیکُمْ رُسُلُکُمْ بِالْبَیِّناتِ قالوا بَلیٰ قالوا فَادْعُوا وَ ما دُعاءُ الْکـافِرینَ اِلّا فی**

---

۱. اسراء / ۱۶.

۲. [یعنی یک روز.]

ضَلالٍ[۱]. می‌گویند آیا پیغمبران شما نیامدند؟ اتمام حجت نکردند؟ حالا وقت دعا نیست. هرچه دعا کنید هیچ نتیجه نمی‌دهد. دعا و استجابت موقعش دنیاست، اینجا دیگر جای دعا نیست.

ـ در آن آیه‌ای که شما فرمودید «اگر ما بخواهیم قریه‌ای را هلاک کنیم مترفین را بر آنها مسلط می‌کنیم» وجهش را مشخص نکردید که در چه صورت اراده و سنت خدا به این امر تعلق می‌گیرد.

استاد: در آیات دیگر ذکر شده. ما نخواستیم مفصل وارد این قضیه بشویم. آن را بعد در بحث دیگری طرح می‌کنیم که از بحث خودمان دور نیفتیم.

بعد از این آیه می‌فرماید: إِنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَ الَّذینَ آمَنوا فِی الْحَیوٰةِ الدُّنْیا وَ یَوْمَ یَقومُ الْاَشْهادُ[۲] ما یاری می‌کنیم پیامبران خود را و کسانی که ایمان آوردند، در دنیا و در آخرت.

اینجا گروهی از ضعفا با مستکبرین کوبیده شدند، ولی می‌گوید یاری ما به افرادی تعلق می‌گیرد (رُسُلَنا وَ الَّذینَ آمَنوا). نشان می‌دهد ملاکی که در قرآن هست چیست.

آیات استکبار و استضعاف تمام شد، یعنی بیش از این ما [نمی‌خواهیم ادامه بدهیم.]

□

ـ فرمودید که تمام مستضعفین جزو مؤمنین و وارثین زمین نیستند. آیا عکسش هم صادق است، یعنی می‌توانیم بگوییم که تمام مؤمنین جزو مستضعفین هستند؟

استاد: نه، نمی‌توانیم بگوییم. می‌خواهیم ببینیم قرآن به چه شکل قطب‌بندی کرده، این دو جریان را با چه دیدی می‌بیند که یکی در نهایت امر به وراثت کلی ـ و البته در ابتدا هم به وراثتهای جزئی ـ می‌رسد. آیا در این شکل که اینها چون مستضعفان هستند همیشه در طول تاریخ پیروزیهای نسبی را داشته‌اند و در نهایت امر پیروزی کلی را؟ و یا اینکه چون مؤمنین و عاملان به عمل صالح هستند، و میان اینها هم عموم و خصوص

۱. مؤمن / ۵۰.
۲. مؤمن / ۵۱.

من وجه است، یعنی اگرچه اکثریت مؤمنین مستضعفین‌اند و اکثریت مستضعفین هم مؤمنین (علی‌الظاهر این‌گونه باشد) ولی احیاناً ممکن است مؤمنی باشد نه از مستضعفان بلکه از قطب سوم و گروه سوم باشد، و ممکن است مستضعفینی باشند نه مؤمن که با اینکه از جنبهٔ اقتصادی جزو این گروهند از جنبهٔ فکری ملحق به مستکبرین باشند.

ـ آیا برای این جهت هم آیاتی در قرآن داریم که مؤمنینی باشند که جزو طبقهٔ مستضعفین نباشند؟

استاد: قبلاً خواندیم. اتفاقاً همین الآن به آنجا رسیده‌ایم. بعد ببینیم که آیا در قرآن در میان رهبران (رسولان) و یا در میان مؤمنین کسانی هستند که با اینکه از مستضعفین نیستند مؤمنند و ملحق به مؤمنین شده‌اند، یا نه؟ در جلسات پیش مطالبی گفتیم، باز هم خواهیم گفت.

– آنجا که شما راجع به شیوع فساد از بالا به پایین و رسوخ صلاح از پایین به بالا صحبت کردید مورد اولش واضح بود، فرمودید که معمولاً فساد را طبقهٔ برگزیده نشر می‌دهند، ولی آن مورد دوم را آیا ممکن است مثالی از قرآن ذکر کنید؟ چون به نظر می‌رسد که اگر قرار باشد صلاح در جامعه حاکم شود باز هم یک عده برگزیده باید آن را به تودهٔ مردم القا کنند.

استاد: برگزیده به چه معنا؟ اینکه گفتیم «بالا» مقصودمان از «بالا» طبقهٔ مترف یعنی طبقهٔ متنعم بود، چون معمولاً همان تنعم بیشتر سبب فساد اخلاق می‌شود، آنوقت از آنها فساد سرایت می‌کند. البته قوانین اجتماعی به طور کلی امور نسبی است نه مطلق که همیشه این طور باشد. معمولاً فسادها دوگونه است. گاهی ممکن است برخی فسادها احیاناً از طبقهٔ پایین شروع بشود و سرایت کند و گاهی ممکن است صلاحهایی از طبقهٔ بالا شروع بشود، ولی به طور نسبی اکثریت این‌گونه است.

ـ عامل زر و زور و تزویر در تاریخ تا چه حد نقش دارد و قطعیتش چقدر است و غیر از این هم چیزهای دیگری هست یا نه؟

استاد: اتفاقاً به همان هم می‌رسیم. قرآن این را قبول ندارد.

ـ به عنوان قطع؟

استاد: به عنوان قاعده هم قبول ندارد. بهترین دلیلش خود همان بلعم باعوراست. این بلعم باعورا که در قرآن هست، نه یک روحانی بوده وابسته به آن طبقه و شده بلعم باعور. اتفاقاً عکسش بوده، یعنی یک روحانی واقعی و مستجاب الدعوة بوده و در حالی که وضع مادی‌اش هم آن طور نبوده معذلک یکدفعه گرایشِ آن گونه پیدا کرده است (**وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذى اتَيْناهُ اياتِنا**[1]). بلعم باعور را قرآن به عنوان کسی ذکر می‌کند که [در مرتبهٔ بالایی بوده و ناگهان سقوط می‌کند.] البته پیغمبر نبوده. مثل اینکه قرآن بخواهد بگوید که سلمان فارسی یا ابوذر یکدفعه فاسد شد. اصلاً قرآن این مَثَل را برای یک چنین چیزی آورده که این امر امکان دارد و انسان همیشه آسیب‌پذیر است. این خودش یک اصلی است در قرآن که انسان همیشه آسیب‌پذیر است، همچنان که همیشه و تا لحظهٔ آخر امکان بازگشت و توبه برای او هست.

ـ رابطهٔ علت و معلول برقرار است، یعنی این جور نیست که یکدفعه انسان خراب شود.

استاد: همین طور است ولی قضیه این است: «هر که بالاتر رود ابله‌تر است»، غرضم این جهت است: «استخوان او بتر خواهد شکست». آن کسی که بالاتر می‌رود، یک گناه کوچک ـ که اگر در سطح پایین‌تر کسی آن گناه را انجام دهد اثر زیادی روی او نمی‌بخشد ـ او را بکلی خرد می‌کند. مَثَل کسانی که در یک سطح بالا می‌روند مَثَل سرمایه‌دارهای بزرگ است؛ یعنی یک مؤمن بزرگ در همان حال یک سرمایه‌دار بزرگ ایمانی است. یک عطّارِ سرکوچه اگر ورشکست بشود حداکثر هزار تومان ورشکست می‌شود. اما یک سرمایه‌دار که معاملات صد میلیون تومانی می‌کند اگر روزی ورشکست بشود می‌بینید که هشتصد میلیون تومان ورشکست شد، که با ورشکست شدن خودش

---

۱. اعراف / ۱۷۵.

صدها نفر دیگر را ورشکست می‌کند. بعد صدها نفر هم سراغش بیایند تا نجاتش بدهند نمی‌توانند نجات بدهند ولی آن آدم با سرمایهٔ کوچک که ورشکست بشود یک نفر با یک کمکِ کوچک هم می‌تواند نجاتش بدهد. این یک حساب و منطقی است در قرآن که افرادی که واقعاً بالا رفته‌اند و در صف مقرّبان قرار گرفته‌اند، یک لغزش کوچک، اینها را چنان به زمین می‌زند که خردشان می‌کند و به اسفل سافلین می‌روند. مثلاً در مقابلِ یک شهوت کوچک، در مقابل جاذبهٔ یک مقام، در مقابل یک غرور [بلغزد.] این اتفاقاً حساب خیلی دقیقی دارد و مخصوصاً عرفا روی این قضیه زیاد تکیه کرده‌اند که انسان اگر یکمرتبه سقوط کرد برگشتنش خیلی مشکل است.

مثلاً یک کسی که در خودش واقعاً یک صفای نفس و یک کمال می‌بیند، کرامت و معجزه از او صادر می‌شود و می‌بیند اصلاً خداوند موجودات را مسخّرش قرار داده، اراده می‌کند به ارادهٔ او تسخیر می‌شوند، یکمرتبه یک غرور به او دست می‌دهد. تا غرور به او دست می‌دهد [و مثلاً می‌گوید] ما که دیگر کُرّیم، ما دیگر به حدّ کُرّیت رسیده‌ایم، در ما دیگر این حرفها اثر ندارد (که این حرفها خیلی هم گفته می‌شود) مثل آنهایی که می‌گویند ما دیگر واصل شدیم، همین کافی است. در صورتی که مثل ما و شما اگر روزی هزار بار هم چنین فکری بکنیم سقوط نمی‌کنیم چون ما پایینیم. او که رفته بالای قلهٔ کوه، یک ذره پایش را این طرف بگذارد یک چنین سقوطی می‌کند، ولی ما که پایین هستیم [این خطر ما را تهدید نمی‌کند.] بالا نیستیم ولی خطر چنین سقوطی هم نداریم.

قرآن مسئلهٔ بلعم باعور را نه به عنوان یک روحانی که وابسته بوده، دینش هم دین فریب بوده و بعد چنین و چنان کرده، بلکه به عنوان یک روحانی واقعی و یک دین و مذهب واقعی و یک کسی که رسیده به حدی که اٰتَیْناهُ اٰیاتِنا [مطرح می‌کند که] یکمرتبه در اثر یک گناه فَانْسَلَخَ مِنْها هرچه داشت همه را رها کرد، از همهٔ اینها منسلخ شد. فَاَتْبَعَهُ الشَّیْطانُ فَکانَ مِنَ الْغاوینَ[1].

این کجا با آن حرف زر و زور و تزویر جور درمی‌آید؟ یعنی بلعم باعور در قرآن سمبل یک چنین فکری نیست. البته همیشه در دنیا چنین افرادی بوده‌اند ـ و در هر طبقه‌ای هست ـ اما قرآن این را به عنوان سمبل چنین طبقه‌ای ذکر نکرده، به عنوان سمبل یک امر دیگر ذکر کرده. اتفاقاً این موضوع هم در آیات ما هست که بعد به آن می‌رسیم.

---

۱. اعراف / ۱۷۵.

ـ یعنی شما می‌خواهید بفرمایید که افراد به میزانی که اوج می‌گیرند درجهٔ آسیب‌پذیری‌شان بیشتر است.

استاد: خطرشان بیشتر است، [یعنی اگر سقوط کنند خطری که متوجه آنهاست بیشتر است.]

ـ آنوقت نقش ایمان در اینجا چه می‌شود؟

استاد: نقش ایمان بالا بردن است. مثل این است که می‌گوییم انسان با هواپیما دوازده پا بالا می‌رود ولی اگر بیفتد تکه بزرگ او گوشش است، بعد بگویید پس نقش هواپیما چه می‌شود؟ نقش هواپیما این است که دوازده پا بالا می‌برد و در هر ساعتی هم هزار کیلومتر حرکت می‌کند، ولی همین وسیله که چنین است یک وقتی هم اگر سقوط کند همان است.

ـ ولی آن [تقرب الهی] بالاخره باید یک مصونیت نسبی در مقابل گناهان به انسان بدهد.

استاد: مصونیت نسبی در مقابل برخی گناهان می‌دهد، ولی در مقابل گناه خودش نمی‌دهد. یعنی آن آدمی که این‌گونه است او دیگر شراب نمی‌خورد و ملکهٔ پرهیز از شراب را دارد. عصیان پیغمبران یعنی چه؟ پیغمبران که معصومِ از همهٔ این گناهانی هستند که در ذهن ما گناه بودنِ آنها آمده. پاسخ این است که یک چیزهایی که برای ما اگر به آنجا برسیم «درجه» است، برای آنها در سطح خودشان [گناه شمرده می‌شود.] همان که برای ما درجه است برای آنها درکه است؛ یعنی او بعد از آنکه بالا رفته پایین می‌آید. تا آن لحظهٔ آخر هم آن پیغمبر بیم خودش را دارد. علی شبها گریه می‌کرد، آیا واقعاً تصنع می‌کرد که مردمِ دیگر یاد بگیرند؟ مگر [در این حالت] انسان اشکش می‌آید، آنهم به طوری که غش کند؟! آن حقه‌بازی است. انسان غش کند که مردم دیگر غش کردن را یاد بگیرند! (خندهٔ استاد) پس معلوم می‌شود او در عالم خودش، در درجه و مرتبهٔ خودش در یک گیرودار هست خیلی سخت‌تر از آنچه که ما و شما در این گیرودار هستیم. ولی او در سطح خودش

است. او دیگر در گیرودار مثلاً کار معاویه‌ای نیست، او یک گیرودار دیگری در عالم خودش دارد که برای ما قابل تصور هم نیست.

مذهب و گرایشهای مذهبی از نظر قرآن

از جمله مسائلی که در بحث مادیت تاریخ باید دربارهٔ آن بحث کنیم و ببینیم که نظر قرآن را بالخصوص چگونه می‌توانیم استکشاف کنیم، خود پدیدهٔ مذهب به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی است، یعنی مذهب و گرایشهای مذهبی هردو. از باب اینکه مذهب و گرایشهای مذهبی یکی از پدیده‌های مهم تاریخ است باید ببینیم که قرآن این پدیدهٔ تاریخی را چگونه تحلیل و توجیه می‌کند.

برای توضیح مطلب قبلاً نظریاتی را که در اینجا وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد ذکر می‌کنیم، بعد می‌رویم ببینیم که از قرآن راجع به این پدیدهٔ تاریخی به نام «مذهب» چه استفاده می‌شود. راجع به مذهب و گرایشهای مذهبی یک سلسله توجیه‌های کهنهٔ قدیمی وجود دارد که اینها دیگر حالا مطرح نیست، مانند اینکه خود مذهب صرفاً ناشی از جهل و نادانی در تعلیل حوادث است، و قهراً ریشهٔ گرایشهای مذهبی هم جهل یا مثلاً ترس است. می‌دانیم که بعدها از مذهب ـ حتی آنهایی که قبول ندارند ـ توجیه اجتماعی کرده‌اند نه توجیه‌های فردی و روانی و شخصی.

نظریات اجتماعی دربارهٔ مذهب

۱. مذهب زاییدهٔ روح جمعی جامعه است

نظریات اجتماعی در مورد مذهب نظریات مختلفی است. یکی اینکه مذهب زاییدهٔ روح

جمعی جامعه است. نظر به اینکه روح جمعی احتیاج به یک نوع تقدیس دارد و این امر را ضرور می‌بیند، مذهب را بر وجدان افراد تحمیل می‌کند (نظریهٔ معروف دورکهیم). روی این نظریه، مذهب ریشهٔ الهی و ماورای خود مذهب ندارد، همچنان که گرایشهای مذهبی ریشهٔ فطری ندارد که در فطرت و نهاد افراد سرشته شده باشد، ولی در عین حال مذهب معلول یک عامل اساسی اجتماعی است که لازمهٔ اجتماع بشری این است که مذهب هم باید باشد و لهذا مذهب به هیچ شکل منسوخ‌شدنی نیست. در اینجا هیچ عامل خاص مادی و غیرمادی در قضیه دخالت ندارد؛ این یک ضرورت و جبر اجتماع است. همچنان که وضع قوانین اخلاقی یک ضرورت اجتماع است و لازمهٔ وجود اجتماعی انسان این است که باید قوانین اخلاقی وجود داشته باشد، لازمهٔ وجود اجتماعی انسان این است که مذهب باید وجود داشته باشد.

۲. نظریهٔ مارکسیسم

نظریهٔ دیگر همین نظریهٔ معروف مارکسیسم است که می‌آید جامعه را به زیربنا و روبنا تقسیم می‌کند و همهٔ معنویات جامعه را مولود و زادهٔ زیربنای جامعه که وضع اقتصادی است می‌داند و می‌گوید با تغییر آن زیربنا اینها همه تغییر می‌کند و آنوقت که جامعه از نظر زیربنای اقتصادی یعنی روابط تولیدی به دو گروه تقسیم می‌شود، قهراً وضع روبناها هم فرق می‌کند، که فرقش را عرض خواهیم کرد. به هرحال خاستگاه مذهب مانند خاستگاه همهٔ معنویات دیگر بنیاد مادی جامعه است و نه چیز دیگر. ولی در روبناها یک تفاوت میان مذهب و دولت از یک طرف با سایر روبناها از قبیل اخلاق، هنر، تفکر فلسفی، ایدئولوژی و امثال اینها از طرف دیگر هست و آن اینکه سایر روبناها دوگونه می‌توانند باشند؛ مثلاً فلسفهٔ طبقهٔ محکوم و فلسفهٔ طبقهٔ حاکم، هنر طبقهٔ محکوم و هنر طبقهٔ حاکم، اخلاق طبقهٔ محکوم و اخلاق طبقهٔ حاکم دوگونه خواهد بود و دو شکل و دو رنگ دارد و قهراً فلسفه، اخلاق، هنر، ادبیات و ایدئولوژی طبقهٔ محکوم پیشرو و مترقی است و برعکس، فلسفه و ایدئولوژی و اخلاق و هنر و ادبیات طبقهٔ حاکم ارتجاعی است و همیشه درطول تاریخ این دو روبنا با یکدیگر در حال جنگ و مبارزه هستند. ولی مذهب و دولت در میان این روبناها یک جنبهٔ اختصاصی دارند و آن اینکه به طبقهٔ حاکم اختصاص دارند، اختراع طبقهٔ حاکم‌اند، یعنی دیگر ما دو دولت نداریم، دولت طبقهٔ حاکم و دولت طبقهٔ محکوم و این دو دولت با یکدیگر می‌جنگند، بلکه دولت اختراع طبقهٔ حاکم است برای

اینکه طبقهٔ محکوم را در زیر فشار و سلطهٔ اقتدار خودش قرار بدهد و نگذارد که اینها تخطی کنند. پس دولت خاستگاه مادی دارد ولی خاستگاه مادی‌اش تنها در طبقهٔ حاکمه است، دیگر در طبقهٔ محکوم خاستگاهی ندارد؛ همچنان که مذهب هم از نظر مارکسیسم همین طور است، علاوه بر اینکه مانند همهٔ روبناهای دیگر خاستگاه مادی دارد، خاستگاه مادی آن منحصر است به طبقهٔ حاکمه و مذهب همان کاری را انجام می‌دهد که دولت انجام می‌دهد، منتها دولت با تیغ ظاهری یعنی با شمشیر خودش بالا سر طبقهٔ محکوم ایستاده است و می‌خواهد که جلو طغیان و عصیان آنها را بگیرد، اما مذهب به شکل دیگری و به صورت یک امر معنوی عمل می‌کند، به صورت یک تیغ پنهان و یک عامل تخدیر و تضعیف قوای طبقهٔ محکوم ظهور می‌کند.

اینجاست که ایندو ـ یعنی دولت که مظهر زور جامعه است و مذهب که مظهر فریب جامعه است ـ قهراً همزادهای مالکیت و سرمایه‌داری و امتیازات طبقاتی هستند. یعنی آن حرفی که اینها در مورد فلسفه و اخلاق و ادبیات و مانند آن می‌زنند که آنها را به دو قسم تقسیم می‌کنند: اخلاق طبقهٔ حاکم اخلاق طبقهٔ محکوم، فلسفهٔ طبقهٔ حاکم فلسفهٔ طبقهٔ محکوم، آن فلسفهٔ پیشرو است این فلسفهٔ ارتجاعی، این حرف را در مورد مذهب نمی‌زنند.

البته این حرفها دلیلی ندارد. لابد اگر بخواهد دلیلی بگوید می‌گوید دلیلش عینیت تاریخ است: وقتی ما به تاریخ مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همیشه مذهب چنین نقشی را داشته و دولت چنین نقشی را داشته است. استدلال دیگری در اینجا نمی‌تواند بکند.

یا ممکن است بگوید (این حرف را می‌زنند) که ما وقتی که به مفاهیم مذهبی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همهٔ این مفاهیم چنین خاصیتی را دارد. ارکان مذهب یکی این است که چون به خدا قائل است به قضا و قدر قائل است، چون به قضا و قدر قائل است به انسان می‌گوید تو نقشی نداری و هر سرنوشتی که داری این سرنوشت تو «رقم زده شده» است و آنچه که رقم‌زده شده قابل تغییر نیست. این به نفع کیست؟ به نفع آن کسی است که از وضع موجود بهره می‌برد. به ضرر کیست؟ به ضرر آن کسی که از وضع موجود زیان می‌بیند.

یا ممکن است بگوید (این حرف را نیز می‌گویند) مذهب به مسئلهٔ معاد تکیه می‌کند یعنی حوالهٔ به نسیه می‌دهد. این به نفع کیست؟ باز به نفع آن کسی که از نقد بهره می‌برد، و به زیان کسی است که نقداً ضرر می‌بیند.

یا می‌گویند مذهب به صبر توصیه می‌کند. صبر یعنی تحمل کردن ظلمها و فشارها. به رضا توصیه می‌کند، یعنی باید تو اجباراً خودت را راضی و خشنود نشان بدهی چون اینها قضای آسمان است و چیز دیگری نیست. به تسلیم دستور می‌دهد، به زهد و ترک دنیا دستور می‌دهد. اینها مسائل مذهبی است.

پس ما اگر به تاریخ مذهب مراجعه کنیم می‌بینیم مذهب همیشه در کنار طبقهٔ حاکم و حامی طبقهٔ استثمارگر بوده؛ و اگر در محتوای مذهب دقت کنیم می‌بینیم محتوایش هم همین را ایجاب و اقتضا می‌کند؛ در صورتی که در فلسفه‌ها این طور نیست. ما دوگونه فلسفه در تاریخ می‌بینیم که بر ضد یکدیگر هستند، فلسفه‌های محافظه‌کارانه و فلسفه‌های انقلابی. دوگونه اخلاق در دنیا می‌بینیم، دوگونه هنر می‌بینیم، دوگونه ادبیات می‌بینیم، اما دوگونه مذهب در دنیا نمی‌بینیم.

۳. نظریهٔ برخی ماتریالیستها

گروهی دیگر آمدند گفتند این طور نیست. آن اصل اساسی را در مورد مذهب قبول کردند که مذهب هم خاستگاه مادی و طبقاتی دارد ولی [گفتند] چه دلیلی دارد که ما دوگونه اخلاق داشته باشیم، اخلاق طبقهٔ حاکم و اخلاق طبقهٔ محکوم، و دوگونه فلسفه و دوگونه ادبیات و دوگونه هنر و دوگونه معنویات داشته باشیم ولی دوگونه مذهب نداشته باشیم؟ مذهب هم مثل همهٔ چیزهای دیگر. ما مذهبی داریم مذهب مستضعفین، مذهبی هم داریم مذهب استضعافگرها. آن مفاهیمی که شما می‌گویید، مفاهیمی است که در مذهب گروه استضعافگر درست شده. سرنوشت حتمی یک چیزی است که آنها ساخته‌اند. فکر معاد به این صورت که حوالهٔ به معاد به عنوان دنیای بعد از مردن بدهند مال مذهبهای طبقهٔ حاکم است. صبر و رضا و تسلیم و توکل و زهد و مانند آن مال مذهب طبقهٔ حاکم است. مذهب طبقهٔ محکوم اساساً نه به سرنوشت حتمی قائل است و نه حوالهٔ به آینده می‌دهد. شما می‌بینید که در تفسیرهایی که حالا برای قرآن می‌نویسند[۱] رسماً [این مطلب را] می‌نویسند. هر جا که در قرآن «دنیا» دارد می‌گویند یعنی نظام پست‌تر، نظام سرمایه‌داری، هر جا که «آخرت» است می‌گویند یعنی نظام برتر، نظام سوسیالیستی. آن حواله‌های به آینده، همه را از قرآن برداشته‌اند. آخرت یکدفعه شده نظام سوسیالیستی و

---

۱. [اشاره به تفسیرهایی است که گروه «فرقان» که استاد را به شهادت رساند منتشر می‌کردند.]

دنیا هم شده نظام سرمایه‌داری!

پس [از نظر این گروه] مذهب در عین اینکه خاستگاه مادی و طبقاتی دارد اما مانند هر روبنای دیگر دو ماهیت دارد یعنی ما دوگونه مذهب داریم متضاد با یکدیگر. همین طوری که شما قبول کردید که ما فلسفه‌های متضاد داریم، مذهبهای متضاد هم داریم، و اساساً شرک در قرآن از مقولهٔ مذهب است نه از مقولهٔ لامذهبی.

این سخن راست است؛ شرک در قرآن لامذهبی نیست، مذهب است. اینها می‌گویند که انبیا هیچ وقت با لامذهبی مبارزه نکرده‌اند. شما در کجا می‌توانید پیدا کنید که انبیا با لامذهبی مبارزه کرده باشند. انبیا با مذهب حاکم مبارزه کردند و اساساً مبارزهٔ با لامذهبی، اینکه نقش مذهب مبارزهٔ با لامذهبی باشد خدعهٔ مذهب حاکم است. وقتی که می‌خواهد مذهب محکوم را از وظیفه و رسالتی که دارد یعنی مبارزهٔ طبقاتی با طبقهٔ استضعافگر ـ که آن طبقهٔ استضعافگر هم از خودش مذهبی دارد ـ بازدارد و مسیر مبارزهٔ مذهب را که باید علیه آن طبقه باشد منحرف کند می‌آید مسئلهٔ لامذهبی را طرح می‌کند و می‌گوید مذهب باید علیه لامذهبی بجنگد. نه، مذهب نباید علیه لامذهبی بجنگد. کجای قرآن دارد که مذهب باید علیه لامذهبی بجنگد؟ این مفاهیم متافیزیکی که برای مذهب درست کرده‌اند و در مقابلش مفاهیم دیگری و این جنگها را ساخته‌اند همه ساختگی است. ممکن است که لامذهبی برخلاف هدف و رسالت مذهب که برقراری عدالت است نباشد و احیاناً ممکن است همکار با مذهب باشد.

بنابراین ما دو نوع مذهب داریم: مذهب برخاسته از طبقهٔ مستضعف که در این مذهب از این مفاهیمی که قبلاً گفتیم چیزی وجود ندارد؛ برعکس، مفاهیم حرکت‌زا و حرکت‌آفرین در آن وجود دارد. دعوت به جهاد می‌کند، دعوت به قیام می‌کند، دعوت به امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، دعوت به مبارزهٔ با ظلم می‌کند؛ یعنی مذهب پیشرو و حرکت‌آفرین. [و دیگر، مذهب برخاسته از طبقهٔ استضعافگر.] این مذهب یا از اول اختراع طبقهٔ حاکم است، چنانکه دربارهٔ مذهب زردشت این حرف را می‌زنند. مذهب زردشت از اول و مطابق متن اصلی آن در کنار پادشاهان بوده یعنی اساس این مذهب بر تقدیس ملوکیت و تقدیس و تثبیت وضع طبقاتی جامعه است. ولی همهٔ مذاهب را مثل مذهب زردشت نباید توجیه کرد. مذهب برخاسته از طبقهٔ استضعافگر یا اختراعش در دامن طبقهٔ حاکمه بوده مثل مذهب زردشت، یا اختراعش در دامن این طبقه نبوده، در اصل یک مذهب طبقهٔ محکوم بوده ولی بعد که به دست طبقهٔ حاکم افتاده مسخ شده است.

علیّ‌الوردی در کتاب **مهزلة العقل البشری** اساس حرفهایش را بر همین قضیه گذاشته که مذهبی که انبیا آوردند غیر از مذهبی است که به دست خلفا و امثال خلفا افتاده، این ماهیتی دارد درست ضد آن ماهیتی که مذهب اوّلی داشته است.

۴. نظریهٔ قرآن

نظریهٔ دیگر در مورد مذهب همین نظریه‌ای است که ما فکر می‌کنیم که قرآن در مورد مذهب به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی دارد. البته از نظر ما پیدایش خود مذهب و پیدایش گرایشهای مذهبی دو مسئله است. دربارهٔ پیدایش خود مذهب، ما که معتقد به وحی الهی هستیم و وحی را کاملترین اقسام هدایت و مِن جانب الله می‌دانیم معتقدیم همین طوری که اصل هدایت در همهٔ ذرات وجود سریان دارد و هر موجودی در حد خودش از یک نوع هدایتی برخوردار است، عالیترین اقسام هدایتی که برای انسان از افق غیب سرچشمه گرفته این راهنمایی است که به نام «دین» بر فردی از افراد انسان وحی شده است. خود مذهب اعم از آنکه [خاستگاه] طبقاتی برایش قائل باشیم یا قائل نباشیم اصلاً خاستگاه اجتماعی ندارد. نه نظریهٔ دورکهیم را قبول می‌کنیم نه نظریهٔ مارکسیسم نه نظریهٔ دیگران. اصلاً سرچشمه و خاستگاه ماورائی دارد. و اما دربارهٔ پیدایش گرایشهای مذهبی قائل به نظریهٔ فطرت هستیم و قرآن قائل به نظریهٔ فطرت است.

گفته‌ایم که نظریهٔ فطرت این است که ابعاد انسانی وجود انسان (گرایش به دانش، گرایش به ارزشهای اخلاقی، گرایش به ارزشهای معنوی، گرایش به زیباییهای ظاهری و معنوی، گرایش به مذهب و تقدیس و پرستش) برخلاف نظریهٔ بعضی از جامعه‌شناسان معلول اجتماع نیست یعنی چنین نیست که انسان با یک حالت بیطرفی به دنیا می‌آید و وارد جامعه می‌شود و جامعه اینها را در نهاد انسان وارد می‌کند، بلکه اینها به صورت یک نوع غریزه در انسان وجود دارند یعنی جزو ابعاد وجود انسانند، در آغاز خلقتْ این استعدادها در انسان نهفته است. در جامعه این استعدادها باز و شکفته می‌شود یعنی انسان مانند زمینی است که بذری در آن نهفته و در زیر خاک مدفون است. به ظاهر که انسان این خاک را نگاه می‌کند چیزی نمی‌بیند ولی وقتی که این زمین از نظر آب و هوا و غیر آن در شرایط مساعد قرار گرفت می‌بیند آنچه که در درون دارد در او بروز و ظهور می‌کند. گرایشهای معنوی انسانی در نهاد هرکسی به صورت بالقوه وجود دارد، جامعه اینها را با عوامل تربیتی خودش پرورش و رشد می‌دهد و خود انبیا در درجهٔ اول عامل

پرورش‌دهندهٔ این بذرهای نهفته در نهاد هر انسان هستند. انبیا گرایش مذهبی را ایجاد نمی‌کنند، همین طوری که خداوندان هنر و زیبایی گرایش به زیبایی را در انسانها ایجاد نمی‌کنند بلکه در زمینه‌ای که در انسانها این گرایش وجود دارد یک شیء زیبا عرضه می‌دارند، با عرضه داشتن آن این گرایش را پرورش می‌دهند. مثلاً حافظ ذوق زیبایی‌پسندی کلام و سخن را در انسانها ایجاد نکرده، این ذوق و استعداد در انسانها بوده، اگر او و امثال او نبودند و کلام زیبا بر انسان عرضه نمی‌شد این استعداد در انسان نهفته باقی می‌ماند، خودش هم نمی‌دانست که چنین چیزی را در درون نهفته دارد. ولی وقتی که اینها آمدند این هنر انسانی را عرضه کردند، این استعدادِ نهفته در انسان بروز می‌کند، آنوقت انسان خودش هم می‌فهمد که من ذوقی دارم به نام ذوق شعر. و همچنین سایر مظاهر زیبایی که در خلقت هست، زیبایی معنوی و زیباییهای ظاهری.

مذهب هم چنین چیزی است. در نهاد هر انسان استعداد گرایش به مذهب مانند یک بذر زیرزمینی وجود دارد. پیغمبران می‌آیند و این استعداد را پرورش می‌دهند و به فعلیت می‌رسانند. این استعداد در همهٔ افراد انسان اعم از غنی، فقیر، سیاه و سفید وجود دارد، منتها با یک تفاوت: انسانها ممکن است از نظر عوامل اجتماعی به تعبیر قرآن دچار یک سلسله موانع و حجابها باشند، مثل یک زمین آفت‌زده که بروز این استعداد فطری در آن دشوار است؛ یعنی آن حالت بالفعلش با این حالت بالقوه‌اش در حال جنگ است. احیاناً این حالت بالقوه آن حالت بالفعل را درهم می‌شکند یا برعکس، آن حالت بالفعل نمی‌گذارد این حالت بالقوه در او بروز و ظهور کند. انبیا که می‌آیند، برای مبارزهٔ با فرعونها می‌آیند. فرعون یعنی یک شخصیت عوضیِ ساخته‌شدهٔ اجتماعی، به تعبیر قرآن یک طاغوت اجتماعی. می‌آیند برای درهم شکستن این طاغوت، اما در درجهٔ اول به آن وجود انسانی نهفته و محبوس در درون خود او متوسل می‌شوند. می‌آیند او را متذکر کنند (تذکر و یادآوری). می‌خواهند او را بیدار کنند و اول می‌خواهند با دست او این شخصیت بالفعل را درهم بشکنند. نیروی موعظه، وعظ، اندرز، تذکر ـ که مکتب نبوت برای این امر نیرو و ارزش قائل است ـ بر اساس این نظریه است. اگر موفق شد که او را با این نیرو درهم بشکند بسیار خوب (و در درجهٔ اول وظیفه‌اش همین است)، اگر موفق نشد، با نیروهای دیگر می‌آید این را درهم بشکند. به هرحال رسالتش این است که این را درهم بشکند، اما در درجهٔ اول می‌رود سراغ آن انسان محبوس، آن فرشتهٔ محبوس در درونش و می‌خواهد او را علیه خودش برانگیزاند.

بنابراین روی این نظریهٔ قرآنی، خاستگاه خود مذهب نه تنها مادی نیست، اصلاً اجتماعی هم نیست، ماورائی است. فردی هم نیست، اصلاً انسانی نیست، ماورائی است. یک انسان نبی تجلیگاه مذهب است نه خلّاق مذهب، نقطه‌ای است در جامعه که نور مذهب به وسیلهٔ این نقطه بر جامعه می‌تابد.

و اما گرایشهای مذهبی. گرایشهای مذهبی هم ریشهٔ اجتماعی ندارد، چه رسد که در ریشهٔ اجتماعی برویم سراغ اینکه بگوییم ریشهٔ مادی دارد، بعد هم بگوییم که آیا ریشهٔ آن طبقهٔ حاکم است یا طبقهٔ محکوم است یا هردو، هم طبقهٔ حاکم و هم طبقهٔ محکوم.

قرآن به دو مذهب قائل است

در عین حال عرض کردیم که قرآن به طور مسلّم به دو مذهب قائل است، می‌گوید دو مذهب می‌تواند وجود داشته باشد. سورهٔ **قُلْ یا اَیُّهَا الْکافِرونَ** همین است: **قُلْ یا اَیُّهَا الْکافِرونَ. لا اَعْبُدُ ما تَعْبُدونَ.** آنچه شما می‌پرستید من نمی‌پرستم. شما پرستشی دارید (آن هم خودش دین است) من هم پرستشی دارم. **وَ لا اَنْتُمْ عابِدونَ ما اَعْبُدُ. وَ لا اَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ.** نه شما حاضرید آنچه که من می‌پرستم بپرستید و نه من حاضرم آنچه که شما می‌پرستید بپرستم. باز مطلب را تکرار می‌کند: **وَ لا اَنْتُمْ عابِدونَ ما اَعْبُدُ.** در آخر می‌فرماید: **لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ**[1]. دین شما مال شما، دین من هم مال خودم.

این نشان می‌دهد که قرآن دو دین را ـ که یکی همان مذهب شرک باشد ـ پذیرفته است. اصلاً پیغمبر که می‌آید و می‌گوید: **قولوا لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ تُفْلِحوا** خود این جمله نشان می‌دهد که وارد یک جامعهٔ مذهبی شده است، منتها جامعهٔ مذهبی‌ای که مذهبش مذهب شرک است. آمده برای تبدیل کردن مذهب شرک به مذهب توحید. و یا قرآن در آیاتی از جمله آیهٔ سورهٔ غافر از زبان فرعون نقل می‌کند که فرعون وقتی می‌خواست مردم را علیه موسی بشوراند، به دین مردم متمسک شد، گفت این شخص برای دینتان خطرناک است، دشمن دین شماست. هم به جنبهٔ دینی و هم به جنبهٔ مادی تمسک کرد، گفت: **اِنّی اَخافُ اَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ اَوْ اَنْ یُظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسادَ**[2]. من می‌ترسم این آدم دین شما را عوض کند و یا اصلاً فساد و آشوب و فتنه ایجاد کند و زندگی را مختل کند. خلاصه این فرد، هم برای دین شما ضرر دارد هم برای دنیای شما.

---

۱. کافرون / ۱-۶.

۲. غافر / ۲۶.

منشأ شرک

حال، منشأ دینهای شرک‌آمیز ـ که آیاتش را بعد می‌خوانیم ـ چیست؟ و اصلاً شرک چطور در جامعه پیدا می‌شود؟ این خودش یک مسئله‌ای است. ممکن است کسی بخواهد از نظر روانی یا جامعه‌شناسی تحلیل کند. همین طور که «توحید چگونه در جامعه پیدا می‌شود» یک مسئله است.

هم توحید و هم شرک را دوگونه می‌توان توجیه کرد. یکی اینکه بگوییم توحید چیزی بوده که انبیا مردم را به آن دعوت کردند، یعنی باز سرچشمهٔ ماورائی دارد و علاوه بر این، سرچشمهٔ انسانی دارد، یعنی مسئله‌ای است که انسان، هم منطقاً به سوی آن کشیده می‌شود و هم احساساً گرایشی به آن دارد. همان مسئلهٔ فطرت توحیدی. انسان چرا یگانه‌پرست است، چرا خداپرست است؟ برای اینکه خداپرستی و یگانه‌پرستی ریشه‌ای در منطق انسان و ریشه‌ای در گرایشهای باطنی و ذاتی انسان دارد. آیهٔ «ذر» همین حرف را می‌گوید: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی ٰادَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقولوا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ[1]. خدا می‌گوید که ما مردم را بر درون خودشان شاهد گرفتیم (وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ) آنوقت گفتیم اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ و از درون مردم این گواهی را گرفتیم که بله. چرا چنین کردیم؟ شَهِدْنا أنْ تَقولوا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ [برای اینکه در روز قیامت نگویید ما از این مطلب غافل بودیم.] بعد می‌گوید: اَوْ تَقولوا اِنَّما اَشْرَکَ ٰاباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَ کُنّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ[2]. این یک حجتی است باطنی برای شما که دیگر بعد عذری نخواهد بود که بگویید جبر اجتماع بود، پدران ما مشرک بودند، ما هم بچه‌هایی بودیم که در دامن آنها پرورش پیدا کردیم، آنها شرک را به ما تلقین کرده بودند. ما یک ظرفهای خالی بودیم (همین حرفی که اینها می‌گویند)، نسلهای قبلْ ما را با این فکرها پر کرده بودند و ما هم با اینها پر شده بودیم، ما راه دیگری و چاره‌ای نداشتیم. جواب می‌دهد که شما ظرف خالی نیستید، از حالا شما را از این پر کردیم و این می‌تواند همیشه گواهی برای شما باشد علیه عقاید شرک‌آمیز. این آیه در این جهت خیلی عجیب است. مطابق این منطق، توحید، طبیعیِ اندیشهٔ انسان و طبیعیِ گرایش انسان است.

---

۱. اعراف / ۱۷۲.
۲. اعراف / ۱۷۳.

ما در ابتدای کتاب **علل گرایش به مادّیگری** این مسئله را طرح کرده‌ایم، نوشته‌ایم این که ما می‌گوییم «علل گرایش به مادیگری» نقطهٔ مقابل نظریهٔ دیگران است. دیگران می‌گویند علل گرایشهای مذهبی چیست؟ یعنی آنها حالت طبیعی انسان را بی‌مذهبی می‌دانند، بعد دربارهٔ اینکه چرا انسان به مذهب گرایش پیدا کرده دنبال یک علت عارضی می‌گردند. ما برعکس، حالت طبیعی انسان را گرایش مذهبی و توحیدی می‌دانیم، حالت شرک و لامذهبی و حالت ضدمذهبی را یک امر عارضی می‌دانیم و لهذا برای این دنبال علت می‌رویم، برای آن دیگر علت نمی‌خواهیم زیرا حالت طبیعی است. مثل این است که کسی بگوید علل گرایش انسانها به تشکیل خانواده چیست؟ این دیگر علت اجتماعی نمی‌خواهد، علت طبیعی دارد، یعنی همان جهازات خلقت انسانها کافی است که انسانها را به تشکیل خانواده سوق بدهد؛ همین طور که در حیوانات، کسی نمی‌آید دنبال یک علت بیرونی و خارجی بگردد که چرا مثلاً کبوترها با یکدیگر جفت می‌شوند؟ این «چرا» ندارد، در خلقت آنهاست.

آنوقت از نظر ما توحید نیاز به توجیه ندارد ولی شرک نیاز به توجیه دارد. وقتی که توجیه توحید توجیه فطری بود، توجیه شرک باید عارضی باشد یعنی عاملی [هست] که انسان را از مجرای اصلی منحرف کرده است. اینجاست که می‌گوییم مثلاً جهل یا اغفال سبب شرک است. و لهذا در احادیث وارد شده که شرک زاییدهٔ توحید است. بر خلاف نظریه‌هایی که می‌گویند انسان ابتدا مشرکانه پرستش دارد بعد تکامل پیدا می‌کند و به یگانه‌پرستی می‌رسد، در آثار مذهبی وارد شده که انسانها از اول همیشه موحد بوده‌اند، شرک یک انحرافی است از توحید. چگونه؟ در اثر پاره‌ای اغفالها که پیدا می‌شود. مثلاً در حدیثی آمده است که اولین بار که شرک در دنیا پیدا شد چنین بود که پیغمبری در میان مردم مبعوث شد و مردم موحد بودند و فوق‌العاده به این پیغمبر علاقه و ارادت می‌ورزیدند، بعد او از میان مردم رفت. مردم بیتابی می‌کردند. شیطان در میان اینها پیدا شد و گفت من یک هنری بلدم، هنر مجسمه‌سازی. می‌توانم مجسمهٔ او را عیناً برای شما بسازم که لااقل با دیدن شکل و مجسمه‌اش خوش باشید. گفتند کار خیلی خوبی است. رفت و عیناً مانند او ساخت. آنگاه آن را در محلی قرار دادند. مردم هر روز به آنجا می‌رفتند و با دیدن همان مجسمهٔ او دلشان خوش بود. [شیطان] کم‌کم این فکر و این وسوسه را در اینها ایجاد کرد که روح او که به دنیای دیگری رفته یک تعلقی به این بدن خودش دارد، بالاخره هرچه باشد این بدن بدن اوست، اگر می‌خواهید با روح او تماس بگیرید بروید در

مقابل مجسمهٔ او نیایش کنید. مردم نزد این مجسمه می‌رفتند ولی نمی‌خواستند آن را پرستش کنند، به حساب خودشان به این وسیله با روح او ارتباط برقرار می‌کردند. ولی به تدریج مسئلهٔ روح او و مسائل دیگر فراموش شد، خود این شیء برای اینها موضوعیت پیدا کرد. کم‌کم که این کار برای آنها عادت شد و به این عادت انس گرفتند، آمدند برای آن فلسفه‌هایی تراشیدند که بله، آن خدای آسمان که خیلی بزرگ است، ما کجا که بخواهیم با او ارتباط پیدا کنیم، ما باید با اینها ارتباط پیدا کنیم تا اینها واسطهٔ ما با او باشند، و الّا حد ما کوچکتر از این است که با او ارتباط پیدا کنیم. پس مخلوطی از جهالت و اغفال و وسوسه و نادانی و عادت و امثال اینهاست که به صورت یک شرک در میان مردم پیدا می‌شود.

شکستن حریم توحید

واقعاً هم همین طور است. مثلاً برخی عقاید که همین تودهٔ مردم خود ما در مسائل مذهبی پیدا می‌کنند هیچ ریشهٔ اقتصادی و امثال اینها ندارد، فقط ریشه‌ای در جهالت مردم دارد. فرض کنید جانماز درست می‌کند، فکر می‌کند که این جانماز را قشنگ‌تر کند، عکس یک گنبد و بارگاهی روی آن، همان جا که می‌خواهند سجده کنند می‌کشد. یا روی مُهری که مردم می‌خواهند سجده کنند می‌آید عکس گنبد و بارگاه می‌کشد یا «الله، محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین» می‌نویسد، یعنی حریمهایی را که خود اسلام برای توحید قائل شده برای اینکه مردم نلغزند حفظ نمی‌کنند. خود این شرک نیست اما حریم توحید را شکستن است. چرا اسلام می‌گوید که وقتی می‌خواهی به نماز بایستی اگر چراغ یا آتشی جلویت باشد این امر مکروه است؟ چراغ یا آتش جلو من باشد یا نباشد [چه تأثیری دارد؟] می‌گوید برای اینکه وقتی چراغ یا آتش جلویت است عمل تو اندکی شباهت پیدا می‌کند به عمل کسی که دارد آتش را تقدیس می‌کند. برای اینکه آن حریم محفوظ بماند، همین صورت ظاهر ـ که تو در مخیلهات هم تقدیس آتش خطور نمی‌کند ـ مکروه است و بهتر است نباشد. یا اگر انسانی در قبلهٔ تو نشسته است مکروه است که آن طور نماز بخوانی. اگر عکسی مقابل روی تو هست، روی آن را بپوشان. اینها مسائلی است که خودش فی‌حد ذاته شرک نیست ولی حریم توحید را می‌شکنند. توحید یک مقدار حریم دارد. وقتی که حریم توحید شکسته شود کم‌کم مردم ندانسته وارد خود شرک می‌شوند. به تدریج [به آن شیء] اصالت می‌دهند. وقتی مدتی گذشت و عکسی در قبله بود، می‌گویند حالا که

عکسی اینجا هست چه بهتر که عکس پیغمبر جلو نمازمان باشد، نمازمان بهتر می‌شود، یا عکس علی جلو نمازمان باشد. کم‌کم [معتقد می‌شوند که] عکس علی را از جلو نماز نباید برداشت. به تدریج دیگر خدا فراموش می‌گردد و فقط علی می‌شود. آن شرک است.

این یک مکانیسم خیلی عادی و سادهٔ روان‌شناسی دارد و لهذا افرادی مثل مرحوم آقای بروجردی شدیداً اشکال می‌کردند [که چنین کارهایی انجام شود. زمانی که][1] به مشهد رفته بودند، به وعاظ مشهد خیلی صریح دستور می‌دادند، آنها هم بالای منبر می‌گفتند که آقا چنین دستور داده‌اند. خیلی تصریح و تأکید می‌کرد که کسانی که به حرم می‌روند اگر می‌خواهند آن عَتَبه را ببوسند ببوسند ولی پیشانی‌شان را روی عتبه یا ضریح نگذارند، با اینکه اگر انسان پای ضریح برود و صورت یا پیشانی‌اش را به ضریح بچسباند قصد سجده کردن ندارد، ولی چون یک شباهتی به سجده پیدا می‌کند [گفته‌اند این کار را نکنید.] چون سجدهٔ خدا، گذاشتن این پیشانی است بر روی خاک و زمین، یک عملی که کوچکترین شباهتی هم به آن دارد صورت نگیرد، یعنی این حریم محفوظ بماند. وقتی که این حریمها محفوظ نماند کم‌کم منجر به شرک می‌شود.

بنابراین ما نمی‌توانیم شرک را همیشه یک تعلیل اجتماعی مادی بکنیم که وقتی که جامعه به دو قطب تقسیم می‌شود مذهب شرک پیدا می‌شود. اگر این سخن را بگوییم توحید را هم نقطهٔ مقابلش باید بگوییم. اگر ما شرک را مولود دوقطبی شدن جامعه بدانیم دلیل ندارد که توحید را معلول یک قطبی شدن جامعه ندانیم.

قوّت نیروی عادت

یا مسئله‌ای که خود قرآن روی آن تکیه دارد، مسئلهٔ قدرت و قوّت عادت. این به هرحال یک امر روانی است که در انسان وجود دارد (روانی یا اجتماعی، هرچه می‌خواهید بگویید، ولی گویا روانی است). در میان نیروهای حاکم بر وجود انسان شاید هیچ نیرویی به اندازهٔ عادت قوی نیست. انسان بسیاری از کارها را به حکم نیروی عقل و چون عقلش درک می‌کند انجام می‌دهد. برخی کارها را به حکم نیروی مذهب و چون دینش به او دستور داده انجام می‌دهد. برخی کارهای دیگر را به حکم عادت و تقلید جامعه (عادت اجتماعی یا فردی) انجام می‌دهد. اول خود انسان نمی‌تواند قبول کند [که در برخی کارها تابع عادت

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

است.] خیال می‌کند که فقط تابع عقل و تابع مذهب است، می‌گوید من از عقلم و از دینم پیروی می‌کنم اما وقتی که انسان روحیهٔ مردم را بشکافد می‌بیند آنچه که حکومت بیشتری بر روحیهٔ مردم دارد عادات است. آنوقت عادات، عقل انسان را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد، یعنی عقلش را برای توجیه عادتش استخدام می‌کند. حتی مذهب را هم برای توجیه عادتش استخدام می‌کند.

من این را دقیقاً تجربه کرده‌ام. اگر یک امر مذهبی برای مردم عادت شده باشد، چنانچه انسان صد تا دلیل قاطع از نصّ قرآن و صدها حدیث مسلّم برای مردم بیاورد، بگوید قرآن این را می‌گوید، امام جعفر صادق این را می‌گوید، امام باقر این را می‌گوید، همهٔ ائمه این را گفته‌اند، این هم کلماتشان، برو بگرد، اگر غیر این تو چیزی پیدا کردی! قبول نمی‌کند. نمی‌گوید که من قرآن یا حدیث را قبول ندارم ولی کوشش می‌کند اینها را به گونه‌ای توجیه و تأویل کند.

قرآن هم روی این قضیه خیلی تکیه دارد. قرآن در توجیه مذهب شرک همیشه روی مسئلهٔ عادت و تقلید از گذشتگان و نیاکان [تأکید دارد.] قبلاً عرض کردم، من در قرآن کاوش و مطالعه کردم، دیدم که یکی از آن مسائلی که همهٔ پیغمبران با آن روبرو بوده‌اند عادات و تقلیدات است.

ـ آیا می‌توانیم بگوییم که ملأ بهانه می‌کردند؟

استاد: خیر، خود مردم.

ـ چون آن «قالوا»هایی که نوعاً قرآن بیان می‌کند بیان ملأ است که...

استاد: خیر، ملأ از این امر استفاده می‌کردند. اتفاقاً برعکس است، خود آن ملأ شاید کمتر به این عقاید و به این تقالید پایبند بودند، غیر ملأ بیشتر به این عادات و تقالید پایبند بودند. ملأ وقتی می‌خواستند تودهٔ مردم را با خودشان همراه کنند، به نیروی عادت می‌چسبیدند. پس این نیروی عادت وجود داشت.

ـ ملأ کدام افراد هستند؟

استاد: ملأ یعنی بزرگانی که چشم‌پرکن هستند.

فساد عمل، ریشهٔ دیگر شرک

یک جهت دیگر در گرایشهای ضد مذهبی همان چیزی است که قبلاً عرض کردیم که خود مذهب چون یک حس متعالی در انسان است، از نظر روحی یک زمینهٔ مساعدی می‌خواهد؛ یعنی افرادی که از نظر روحی و تقوای انسانی سقوط کرده‌اند (در هر طبقه‌ای که باشند)، افراد ساقط شدهٔ در فحشا و فسق و فجور و فساد عمل [گرایش ضدمذهبی پیدا می‌کنند.] خود فساد عمل یک نوع تیرگی و تاری در روحیه‌ها به وجود می‌آورد که چنین افرادی بالطبع هر معنی مقدسی را طرد می‌کنند، خواه مذهب باشد خواه غیرمذهب؛ یعنی آلودگیهای روحی فی حدّ ذاته خودش یک مانعی است در این راه.

رسالت ادیان الهی

بعلاوه مطابق این بحثی که الآن دربارهٔ مذهب طرح کردیم که از آیات بعد هم باز باید استدلال و استشهاد بکنیم، همین طوری که خاستگاه مذهب آن نیست که آنها می‌گویند، رسالت مذهب هم این نیست که مذهب فقط برای جلب و نجات و تأمین منافع یک طبقه آمده ولو آن طبقه طبقهٔ مظلوم باشد، بلکه دینهای الهی رسالتی دارند که در آن رسالت، نجات طبقهٔ مظلوم و منافع طبقهٔ مظلوم هست نه اینکه برای این آمده‌اند، چطور؟ قرآن می‌گوید پیغمبران، گذشته از اینکه می‌خواهند یک پل ارتباطی میان انسانها و خدا بزنند و می‌خواهند پرستش حق را برقرار کنند، آمده‌اند عدالت را به عنوان یک ارزش و یک کمال انسانی برقرار کنند، ارزشهای انسانی را برقرار کنند. البته وقتی که عدالت برقرار می‌شود طبقهٔ مظلوم به حق خودش می‌رسد. اگر ما بگوییم اینها برای تأمین منافع طبقهٔ محروم آمده‌اند، یعنی محرکشان فقط مادی است. اگر مادی باشد قضیه ارزشی ندارد. ولی وقتی ما می‌گوییم برای انسانیت و ارزشهای انسانی آمده‌اند [محرکشان مادی نیست] و لهذا عدالت اصالت دارد.

فرض کنید که حق یک انسان ـ کم باشد یا زیاد ـ به دست افرادی پایمال شود. هزار تومان انسانی را کسی بیاید به زور و ظلم بگیرد. اینجا پای دو ارزش در میان است: یکی ارزش مادی و آن اینکه هزار تومان از جیب انسان رفته. دیگر ارزش معنوی و آن این است که به حق و عدالت ستم شده. اگر ما از نظر ارزش مادی در نظر بگیریم فرقی نیست

میان آن هزار تومانی که کسی به زور از من گرفته و هزار تومانی که من به دست خودم برای موردی بدهم. اگر آنجا دلم می‌سوزد اینجا هم همان‌قدر دلم می‌سوزد، چون جیبم یک اندازه خالی می‌شود. فرق نمی‌کند که من هزار تومان را برای خودم خرج کنم یا برای فردی به اختیار خودم خرج کنم و یا هزار تومان به آن شکل [از من ربوده شود،] چون به هر حال هزار تومان از دارایی من کسر شده، و ارزشش یکی است.

اما مسئلهٔ دیگر این است که در اینجا نه فقط هزار تومان از دست من رفته، بلکه حق در جامعه پایمال شده و عدالت درهم شکسته است. اگر از این نظر بگوییم، میلیونها تومان هم برای انسان ارزش ندارد [در مقابل اینکه بخواهد حقی ضایع شود.] یعنی اگر من به دست خودم تمام دارایی‌ام را خرج کنم، به اندازهٔ اینکه حقی اینجا پایمال شده، بر روح من زیان وارد نشده است. و لهذا اولیاء در مسائل دنیایی و مادی، آنجا که فقط جنبهٔ ارزش مادی در کار است بی‌اعتنا هستند، می‌گوید تمام زرهای دنیا هم برای من پشیزی ارزش ندارد، ولی آنجا که پای درهم شکسته شدن حق و عدالت در میان است یک درهم هم فوق‌العاده ارزش دارد، یعنی اگر یک درهم بخواهد جابجا بشود آنجاست که شما علی را می‌بینید مثل اینکه دنیا را به سرش خراب کرده‌اند.

بنابراین مسئلهٔ ارزشهای انسانی مطرح است، همینهایی که این آقایان امور انتزاعی و ذهنی و متافیزیکی می‌دانند، ولی این جور نیست، از نظر اسلام اینها حقیقت است و اصلاً انسانیت انسان قائم به اینهاست و اگر اینها را از انسان بگیریم انسان با حیوان هیچ فرقی نمی‌کند. پس ما در باب دین به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی باید به این مسئله هم توجه داشته باشیم، تا اینکه در آیات بعد که می‌خوانیم ببینیم مطلب چیست.

ما دو دسته آیات دیگر فعلاً اینجا یادداشت کرده‌ایم، یکی آیاتی که ملأ در آن آیات هست و دیگر آیاتی که مترَف در آن آیات هست. البته قسمت سومی هم داریم که می‌شود آن را جداگانه حساب کرد و آن آیاتی است که «مجرم» در آن به کار رفته است، چون «مجرمین» هم در بعضی آیات به عنوان گروهی که در مقابل پیغمبران صف‌آرایی می‌کردند [مطرح شده است.] هم آیات ملأ زیاد است هم آیات مترَف، آیات مجرم هم سه چهار آیه است که اینها را بعد می‌خوانیم.

□

ـ شما در بحث از «مذهب» مسئلهٔ توحید و شرک را مطرح کردید. آیا کفر به معنای نفی پرستش خداوند است یا نفی هر نوع پرستشی؟

استاد: کفر اساساً نفی پرستش نیست.

ـ آیا می شود گفت نوعی شرک است؟

استاد: نه، هر کفری [شرک نیست.] کفر یک مفهوم اثباتی دارد. مقصود جحد و انکار است. و کفر در مقابل دعوت انبیا پیدا می‌شود. نه این است که مردم یا موحدند یا کافر (اینجا باید گفت مردم یا موحدند یا مشرکند و یا نه موحدند نه مشرک، یعنی لامذهب مطلق‌اند)، بلکه مردم یا مؤمنند یا کافر، یعنی کفر و ایمان دو معنی است که پس از آمدن پیغمبران و عرضه داشتن دین پیدا می‌شود: عده‌ای گرایش پیدا می‌کنند، اینها مؤمنند، و عده‌ای این رسالت را انکار می‌کنند، اینها کافرند. کافر یعنی منکر رسالت. منتها اساس رسالتها بر دعوت به توحید است.

ـ پس به این معنا منکر آن رسالت خاص می شوند ولی در نهادشان به طور خودآگاه یا ناخودآگاه هر پرستشی را نفی می کنند...

استاد: مسئلهٔ پرستش مطرح نیست. عرض کردم، کفر معنایش انکار است. انکار به پرستش کار ندارد. انکار این است که یک حقیقتی را بر کسی عرضه بدارند و او با اینکه این حقیقت را درک می‌کند علیه آنچه که درک می‌کند قیام می‌کند. همین طوری که همهٔ مفسرین گفته‌اند ـ و حرف درستی هم هست ـ اصلاً مادهٔ کَفَرَ به معنی پوشش است. چرا کفّاره را کفّاره می‌گویند؟ از آن جهت که انسان گناهی می‌کند، بعد می‌خواهد با عمل دیگری روی آن گناه را پرده‌ای بکشد و بپوشاند. یا چرا در مقابل شکر نعمت می‌گویند کفران نعمت؟ چون هر نعمتی یک نوع شکر و قدردانی دارد، آن کسی که این نعمت را ندیده می‌گیرد و رویش را می‌پوشاند [کفران کرده و] این حالت را «کفران نعمت» می‌گویند.

پس کفر پوشش است و این پوشش در مقابل رسالت انبیاست. مثلاً پیغمبر اسلام مبعوث می‌شود. قبل از آنکه پیغمبر مبعوث بشود مردم جزیرةالعرب و از جمله مردم مکه همه مشرک هستند. آیا در همان لحظهٔ اولی که پیغمبر مبعوث شده و هنوز دعوتش را عرضه نکرده و می‌خواهد برای اولین بار عرضه کند، به مردم چگونه خطاب می‌کرد درست

بود؟ اگر به آنها «یا ایّها النّاس» می‌گفت ـ چنانکه گفته است ـ درست بود. اگر «یا ایّها المشرکون» هم به اینها می‌گفت باز درست بود چون واقعاً مردمی بودند مشرک. اما «یا ایّها الکافرون» و «یا ایّها المؤمنون» هنوز وقتش نبود، چرا؟ چون «یا ایّها المؤمنون» بعد از این است که عده‌ای ایمان بیاورند، «یا ایّها الکافرون» هم بعد از این است که عده‌ای که دعوت بر آنها عرضه شده، بجای اینکه ایمان بیاورند انکار کنند.

بعضی به استناد آیهٔ «اِنَّ الَّذینَ کَفَروا سَواءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لایُؤْمِنونَ»[1] گفته‌اند قرآن می‌گوید هرکس که کافر است [دعوت او] فایده ندارد. پس قرآن فقط سراغ کسانی می‌رود که کافر نیستند. کسانی که کافر نیستند که [نیازی به دعوت ندارند.]

پاسخ این است که اِنَّ الَّذینَ کَفَروا نظر دارد به مردمی که تو (پیامبر) آنها را دعوت کرده‌ای و حجت را بر آنها تمام کرده‌ای، معذلک در مقابل تو ایستادگی کرده عناد به خرج می‌دهند؛ یعنی این دعوت برای این معاندین و جاحدین و منکرین فایده ندارد، آن مقداری هم که تو باید بگویی قبلاً به آنها گفته‌ای.

این نکتهٔ خوبی است که در اصطلاحات قرآن باید متوجه آن بود. اصطلاح قرآن در اینجا با اصطلاح رایج مسلمین و متشرعه فرق می‌کند. ما معمولاً به کسی «کافر» می‌گوییم که مسلمان نباشد، کافر را در مقابل «مسلمان» قرار می‌دهیم، می‌گوییم مسلمان و کافر، هرکس که مسلمان نباشد به او کافر می‌گوییم و لهذا اگر کسی در یک گوشهٔ دنیا باشد که اسلام بر او عرضه نشده تا او ایمان بیاورد یا انکار کند باز ما به او کافر می‌گوییم، چون هر نامسلمانی را کافر می‌گوییم. ولی در اصطلاح قرآن این طور نیست. آن کسی که هنوز اسلام بر او عرضه نشده است همین طوری که مؤمن نیست کافر هم نیست، و لهذا ما نمی‌توانیم بگوییم که با او چگونه رفتار می‌شود. قرآن می‌گوید اینها را مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللهِ[2] بدانید؛ بگویید خدا یک جوری با اینها رفتار خواهد کرد. البته نوید رحمت به آنها داده است. ولی اصطلاح امروز متشرعه این است که هر کسی که مسلمان نیست کافر است. آنوقت درمسئلهٔ طهارت و نجاست هم عیناً همین مسئله قابل طرح است که آیا مسلمان پاک است و غیرمسلمان نجس است؟ این یک شکل پیدا می‌کند. بنابراین غیرمسلمانهایی هم که اسلام بر آنها عرضه نشده تا مؤمن یا کافر باشند نجس‌اند. یک وقت می‌گوییم که نه،

---

۱. بقره / ۶.

۲. توبه / ۱۰۶.

کافر به این مفهوم قرآنی نجس است، یعنی کسانی که در مقابل دعوت پیغمبر عناد ورزیدند، ایستادگی و مخالفت کردند. بنابراین آن مردمی که اساساً [اسلام] بر اینها عرضه نشده تا موافقت کنند یا مخالفت، نجس نیستند. البته آنجا مسئلهٔ مشرک هم هست که چون قرآن دارد: **اِنَّمَا الْمُشْرِکونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ**[1] (اگر آن نجس را به همین معنی نجس اصطلاحی بدانیم) لزومی ندارد شخص کافر باشد، همین قدر که مشرک باشد نجس است.

ـ «مستضعف» در اصطلاح فقه همین است؟ می‌گویند مستضعفین حکم خاصی دارند، آن که واقعاً نمی‌داند و عناد ندارد.

استاد: قرآن مستضعف را به دو گروه تقسیم کرده، دو نوع مستضعف داریم. در آن آیه خواندیم. یکی مستضعفینی که یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ یَهْتَدونَ سَبیلاً، مستضعفینی که می‌توانند استضعاف خودشان را چاره کنند ولو به این شکل که مهاجرت کنند. اینها از نظر قرآن معذور نیستند. دوم مستضعفینی که **لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً** وَ لا یَهْتَدونَ سَبیلاً. فقها هر وقت می‌گویند مستضعفین، این گروه دوم را می‌گویند. بنابراین مستضعفینی که در فقه فعلاً اصطلاح شده یک نوع از مستضعفین قرآن است: **اَلْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ لایَهْتَدونَ سَبیلاً**[2]. اینها هستند که از نظر قرآن **مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللهِ** می‌باشند و نمی‌شود گفت که [کافرند.]

ـ بی خداها مثلاً مارکسیستها را چه باید بگوییم؟

استاد: اینها هم روی این حسابی که عرض کردم دو گونه‌اند. یک وقت مادّیینی هستند که [دعوت اسلام] بر آنها عرضه شده و نپذیرفته‌اند، اینها کافرند و تمام احکام کفر بر اینها جاری است. یک وقت مادّیینی هستند که اصلاً به آنها عرضه نشده، [اینها کافر نیستند.] مثلاً یک جوان سی‌ساله‌ای که در محیطی در شوروی بزرگ شده و این افکار را

---

۱. توبه / ۲۸.
۲. نساء / ۹۸.

به او گفته‌اند و او هم همانها را بازگو می‌کند، او را نمی‌شود کافر دانست.

ـ فرمودید در طول تاریخ، مذهب انبیا در مقابل مذهب شرک بوده یعنی مذهب در مقابل مذهب بوده، آیا...

استاد: آن را از قول آنها گفتم. مذهبِ در مقابل لامذهبی هم بوده. حتی در همین محیط عربستان مبالغه است که بگوییم هرچه وجود داشته مذهب شرک بوده. عده‌ای بودند که بکلی لامذهب بودند، نه به شرک اعتقاد داشتند نه به توحید. قرآن از گروه مشرکین نقل می‌کند: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقولُنَّ اللّٰهُ**[1]. یا می‌گویند که ما **نَعْبُدُهُمْ اِلّا لِيُقَرِّبونا اِلَى اللّٰهِ زُلْفىٰ**[2]. پس الله را قبول داشتند. از یک عدهٔ دیگر که از همین مردم عرب بودند نقل می‌کند که می‌گفتند: **ما هِىَ اِلّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَموتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا اِلَّا الدَّهْرُ**[3] هم معاد را انکار می‌کردند هم مبدأ را. گفتند جز همین زندگی دنیا نیست و آن دستی هم که ما را می‌آورد و می‌برد جز دست روزگار دست دیگری نیست. پس اینها هم هستند؛ آیا قرآن با اینها مبارزه نکرده؟ چرا، قرآن با اینها هم مبارزه کرده. اینهایی که می‌گویند قرآن فقط با مذهب شرک مبارزه می‌کند برای این است که هدف مبارزهٔ مذهب را فقط و فقط تأمین نیازهای مادی می‌دانند، پس طرفشان مذهب شرک می‌تواند باشد ولی لامذهبی ضرورتی ندارد، ممکن است لامذهبی در این جناح قرار بگیرد، در این صورت مبارزهٔ با آن در رسالت مذهب نیست. اگر ما رسالت مذهب را مبارزهٔ طبقاتی دانستیم قهراً جنگ مذهب فقط علیه طبقهٔ برخوردار می‌شود که از خودش هم یک مذهب دارد. دیگر جنگ مذهب علیه لامذهبی نمی‌شود. اگر لامذهبهایی در آن طبقه باشند چرا، ولی اگر لامذهبهایی در آن طبقه نباشند بلکه در این طبقه باشند می‌گویند دیگر مذهب با آنها جنگی ندارد. و هر جنگِ علیه لامذهبی را که صرفاً علیه لامذهبی باشد خدعه می‌دانند و لذا قبول ندارند کسی امروز بیاید علیه ماتریالیسم یا مارکسیسم مبارزه کند. می‌گویند اصلاً این مبارزه رسالت مذهب نیست، علیه سرمایه‌داری

۱. لقمان / ۲۵ و زمر / ۳۸.
۲. زمر / ۳.
۳. جاثیه / ۲۴.

مبارزه کردن جزو رسالت مذهب است ولی حتی علیه ماتریالیسم مبارزه کردن جزو رسالت مذهب نیست.

ـ آنوقت به لحاظ اینکه مسئلهٔ پرستش یک امر فطری است آیا واقعاً این لامذهبها را نمی‌توانیم کافر بگوییم با همان مفهومی که شما گفتید یعنی با همان تعریفی که برای کفر کردید؟ چون بالاخره این یک امر فطری است و حقیقت در ذات اینها وجود داشته و به اینها یک هدایت درونی نهیب می‌زده، حالا لازم نیست که حتماً پیغمبری بیاید و اینها را مستقیم...

استاد: این دو گونه است. یک وقت هست اینها در شکل همان مستضعفینی هستند که قرآن می‌گوید، یعنی یک آدمی که در جامعه محیط اجتماعی برای او شخصیتی ساخته که حکم فطرتش را تضعیف کرده و تحت‌الشعاع قرار داده. این می‌شود همان **اَلْمُسْتَضْعَفینَ... لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ لا یَهْتَدونَ سَبیلاً.**

داستان مفصلی است که امام صادق علیه‌السلام با اصحاب خودشان راجع به عوام اهل تسنن مباحثه می‌کنند. همان قضیهٔ از پاپ کاتولیک‌تر و از مارکس مارکسیست‌تر است که از امام جعفر صادق شیعه‌تر هم بوده! (این داستان را من در **عدل الهی** نقل کرده‌ام.) دو سه نفر از این شیعه‌ها با همدیگر مباحثه می‌کردند دربارهٔ اینکه تکلیف این ضعفای اهل تسنن که ولایت و امامت را قبول ندارند چیست؟ سه نظر مختلف دادند. یکی از آنها خیلی شدت به خرج می‌داد و می‌گفت که همهٔ اینها اهل عذابند. قرار شد که با خود امام در میان بگذارند. رفته بودند در مکه، یکی از آنها به حضرت رسید و گفت چنین موضوعی بوده. حضرت فرمود همه‌تان جمع بشوید تا در حضور همه صحبت کنم. شبی را در منیٰ قرار گذاشتند و رفتند آنجا و بعد این قضیه مطرح شد. آن که خیلی داغ بود و قبول نکرد، حضرت با او مباحثه می‌کرد. فرمود آیا این ضعفای مردم یمن را دیده‌ای که چگونه با خلوص نیت به این پردهٔ کعبه می‌آویزند و دعا می‌کنند؟ اینها امامت هم سرشان نمی‌شود، شما چه فکر می‌کنید؟ آیا فکر می‌کنید خدا اینها را به جهنم می‌برد؟ گفت: بله، خدا اینها را به جهنم می‌برد. فرمود: چنین چیزی نمی‌شود، این بیچاره‌ها این جور نیستند. در میان زنها، کلفتها و نوکرها مردمی یافت می‌شوند که آدمهای پاکی هستند، خلوص هم دارند. حتی در خانه‌های خود ما هستند افرادی که اصلاً امامت سرشان نمی‌شود. می‌گفت: خیر،

اینها همه باید به جهنم بروند!

اگر فطرت [کسی] پاک باشد او در واقع و نفس‌الامر خداپرست است، خودش هم نمی‌داند. وقتی که به حد شعور ظاهر و به مرحلهٔ استقلال برسد، برای او اتمام حجت شده، چون مکتب مخالف هم بر او عرضه شده است. آنوقت «آری یا نه، آیا آن را باید قبول کرد یا این را» مطرح می‌شود که اندکی مشکل می‌شود، چون مکتب به او عرضه شده است.

ـ در آیهٔ «**لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ**» دین یعنی چه؟

استاد: آن راه پرستشی که آنها داشتند، آن عبادتی که می‌کردند و مراسمی که داشتند...

ـ چون یک نظریه‌ای هست در مسئلهٔ دین که مخصوصاً جدیداً ابراز می‌شود و آن اینکه دین یعنی نظام، دین را اصلاً از نظر ریشهٔ لغت به کلمهٔ نظام معنی کرده‌اند؛ نظامی که همهٔ شئون زندگی انسانی را دربر بگیرد آن دین است.

استاد: آن دین حقیقی است.

ـ به هرحال آنهایی هم که شرک داشتند به یک نظامی معتقد بودند.

استاد: ولی به نظامی که غیر از آن نظامی بود که نظام واقعی بود.

ـ می‌خواهم این را خدمتتان عرض کنم که اگر ما آن دین شرک را بگوییم نظام شرک، آنوقت همهٔ حرف انبیا این می‌شود که آن نظام شرک را از بین ببرند و نظام توحید و اسلامی را جایگزین آن نظام کنند.

استاد: نه، این طور نیست. ما نداریم که لفظ دین دلالت بر مفهوم نظام بکند. لفظ

دین اساساً چیست؟

ـ مثلاً در همین کلمهٔ **مالِکِ یَوْمِ الدّین**...

استاد: معنای دین یکی ـ علی‌الظاهر ـ خضوع است (جملهٔ «**سُبْحانَ مَنْ دانَتْ لَهُ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ بِالْعُبودِیَّةِ**» یعنی منزّه است آن که تمام آسمانها و زمین در برابر او خاضعند) و دیگر جزا. مثلاً ما به اسلام از آن جهت می‌توانیم بگوییم دین که ماهیت اسلام تسلیم و خضوع در مقابل حق (خدا) است؛ و هم می‌توانیم بگوییم دین، از باب اینکه اعتقاد به معاد و اعتقاد به جزا در آن هست که **مالِکِ یَوْمِ الدّین** این معنا را بیان می‌کند.

ـ اجازه می‌فرمایید دلایل آن را بگوییم؟ در آیهٔ **اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الْاِسْلامَ دیناً**[1] اینجا **اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ** یعنی چه؟ یا در این آیات: **اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلامُ**[2].
وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلامِ دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ[3].
وَ یَکونُ الدّینُ لِلّٰهِ[4].
اگر به جای دین کلمهٔ نظام را بگذاریم معنی درست می‌شود.

استاد: درست نمی‌شود. آیا **اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ** یعنی امروز نظام شما را تکمیل کردم؟!

ـ اگر قبول کنیم که در روز عید غدیر بوده، در حقیقت نظام اسلامی ناقص بوده، با ولایت و اینکه امیرالمؤمنین را انتخاب کرده، نظام در آن روز کامل شده.

---

۱. مائده / ۳.
۲. آل‌عمران / ۱۹.
۳. آل‌عمران / ۸۵.
۴. بقره / ۱۹۳.

استاد: اینجا به مجموع دستورها یعنی قوانین، مقررات و آنچه که از ناحیهٔ پیغمبر آمده «دین» گفته است (که این معنا را هم برای دین گفته‌اند).

ـ این مجموعاً می‌شود یک نظام کامل زندگی که همه چیز در آن باشد.

استاد: نظام اجتماعی غیر از این ایدئولوژی است که ما داریم می‌گوییم. نظام اجتماعی یک امر عینی است، آن یک امر وضعی است. این آیه به مجموع دستورها «دین» گفته است.

ـ آنجا خواندیم که فرعون می‌گوید: **یُبَدِّلَ دینَکُمْ**. این سخن را به ملأ دارد می‌گوید (واقعاً ملأ چه دینی داشته‌اند) که موسی می‌خواهد نظام زندگی شما را بهم بریزد.

استاد: آنچه که شما می‌گویید، درست عکس قضیه است. «**اِنّی اَخافُ اَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ**» می‌خواهد بگوید یک سلسله معتقَدات و مأنوساتی که اینها داشتند و این امور دینشان بود، بتهای ذهنی اینها بود و به اینها خیلی علاقه و مهر می‌ورزیدند، [موسی می‌خواهد اینها را بهم بریزد.] دارد احساسات اینها را برمی‌انگیزد. این آیه دلیل بر خلاف [حرف شماست.] در این جمله فرعون می‌خواهد احساسات مذهبی مردم را برانگیزد نه اینکه بخواهد بگوید که...

ـ این سخن را به ملأ می‌گوید.

استاد: خود ملأ هم همین جور است. این طور نیست که ملأ هیچ دین نداشته باشند. در قضایا نباید مبالغه کرد. این مقدار مبالغه ناشی از این است که روان انسانها درست شناخته نشده یعنی ما نمی‌خواهیم بشناسیم. انسان خیال می‌کند که آدمی و روان آدمی یک حالت بسیطی دارد. می‌گوید یا فلان چیز را قبول دارد یا قبول ندارد، اگر قبول دارد این جور اگر قبول ندارد آن جور. مثلاً می‌گویند که فلان آدم یا دین را قبول دارد یا قبول ندارد. اگر دین را قبول دارد پس باید همهٔ کارهایش این‌گونه باشد. اگر دین را قبول

ندارد پس باید همهٔ کارهایش آن گونه باشد. این طور نیست. آدمی از نظر روانی اصلاً یک بیشه است، یک دنیاست و لهذا هرگوشه‌ای از روان انسان یک جور حکم می‌کند. من آن ـ تقریباً ـ بالاترین فرد از نظر بی‌دینی را مثال می‌زنم. دربارهٔ هرکسی اگر تردید کنیم، دربارهٔ معاویه تردید نمی‌کنیم که یک آدم لامذهب به تمام معنا بوده، نه به خدا اعتقاد داشته نه به پیغمبر و نه به معاد، چون عملش این را نشان می‌دهد. ولی من شخصاً این اعتقاد را ندارم. من اعتقاد دارم که معاویه در عین اینکه این همه عملهای ضد [دین داشت،] در آن باطن باطنش نمی‌توانست پیغمبر را العیاذ بالله کذّاب بداند.

ـ این همان حرفی است که قرآن می‌زند: وَ اسْتَیْقَنَتْها...

استاد: بسیار خوب، احسنت، قرآن همین را می‌گوید. او اساساً نمی‌توانست [چنین اعتقادی داشته باشد.] یعنی معاویه همیشه خودش علیه خودش می‌جنگید. همیشه معاویهٔ اجتماعی یعنی آن طاغوت اجتماعی علیه یک معاویهٔ دیگری که در آن باطنش وجود داشت و نمی‌توانست انکار کند [می‌جنگید.] مگر کسی که مخصوصاً دورهٔ پیغمبر را درک کرده بود می‌توانست که این پیغمبر را در انکار داشته باشد یعنی معتقد به ـ العیاذ بالله ـ کذّاب بودن پیغمبر باشد؟ و لهذا همهٔ جنایتها را می‌کند اما این دو تار مویی را هم که از پیغمبر ـ در یک وقتی که سر پیغمبر را می‌تراشیدند آنجا حاضر بوده و جمع کرده ـ نگه داشته، وقتی می‌خواهد بمیرد می‌گوید این را لای کفنم بگذارید.

یا می‌گویند هارون‌الرشید، این مردکی که شب تا صبح داشت الدنگی می‌کرد، قهرمان هزار و یک شب، این‌همه شرابخواری، این‌همه فسق و فجور، این‌همه ظلم، موسی بن جعفر را به زندان انداخته و امام‌کُشی کرده، در عین حال وقتی پیش فضیل بن عیاض می‌رفت و او وی را نصیحت و موعظه می‌کرد، های‌های گریه می‌کرد. مردم می‌گویند او حقه‌بازی می‌کرده. حقه‌بازی نبوده، نمی‌توانسته حقه‌بازی کند. یعنی این هارون‌الرشید با همهٔ آن جنایتکاریها، هیچ منافات ندارد که در یک جا هم که پیش بیاید آن طرف دیگر روحش ظهور می‌کند و آنجاست که اشکش هم جاری می‌شود.

اینها خیلی ساده و با یکسونگری می‌آیند تاریخ را [تحلیل می‌کنند که] بنابراین هرکس که خلیفه شد دیگر نمی‌تواند در وجود او هیچ چیز دیگری وجود داشته باشد. هرکس که پادشاه شد پس تمام کارهایش باید حمل به فساد شود فقط به دلیل اینکه

پادشاه بوده، حالا هرکس می‌خواهد باشد؛ همهٔ پادشاهها هم در یک طبقه هستند! این طور نیست، خلیفه هم یک انسان است. در عین اینکه این‌همه ظلم و جنایت می‌کردند [گاهی یک ظهور انسانی داشتند.] اگر نود و نه درصد وجود اینها را آن امور گرفته بود ولی یک صدم [آن هم انسانیت بود و] یک جا می‌دیدی یک ظهور انسانی و اسلامی در او پیدا می‌شود. منتها اینها حرفهایی است که تا انسان بگوید می‌گویند شما از این طبقه دارید حمایت می‌کنید؟! خیر، این مطلب، حمایت از این طبقه نیست، تحلیل روحیهٔ انسان است. [این درست نیست که] هرکسی که در آن طبقه قرار گرفت ما فوراً یک قلم خاص روی کارهایش بکشیم، هرکس در این طبقه قرار گرفت [یک قلم خاص دیگر.] این فکری است که مارکسیستها به ما دادند. بله، معاویه جهنمی هم هست، به عذاب ابد هم گرفتار است، اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم معاویه واقعاً آن وقتی هم که نام علی را می‌شنید و گریه می‌کرد هیچ اعتقادی به علی نداشت؛ اعتقاد داشت و با او می‌جنگید. مأمون را شیعهٔ امام‌کش می‌گویند. نوشته‌اند (علمای خود ما هم نوشته‌اند) کسی از او پرسید که تشیع را از که آموختی؟ گفت از پدرم هارون، او هم مثل من شیعه بود. آن قصهٔ موسی بن جعفر را نقل می‌کند که در مدینه [نزد هارون] آمد و هارون آن همه احترام و تجلیل کرد، آخر کار وقتی که می‌رفت، به همهٔ مردم جوایز خیلی سنگین داد و برای موسی بن جعفر جایزهٔ مختصری فرستاد. مأمون می‌گوید ما با حیرت به او گفتیم این چه کاری بود؟ گفت: اینها باید دستشان خالی باشد و چیزی نداشته باشند. گفتم: چرا؟ گفت: اینها چنین و چنان‌اند. گفتم: تو که به این اعتقاد داری پس چرا چنین با او رفتار می‌کنی؟ گفت: «اَلْمُلْکُ عَقیم» تو هم که بچهٔ من هستی اگر بخواهی در مقابل من بایستی گردنت را می‌زنم.

پس منافات ندارد که عملش عمل «اَلْمُلْکُ عَقیم» باشد و فکرش آن گونه. ما نباید بگوییم خیر، این که هارون شده نمی‌تواند آن جور فکر کند.

[مطالبی که گفتیم] به مناسبت این آیه بود که وقتی فرعون حتی خطاب به ملأ می‌گوید: اِنّی اَخافُ اَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ اَوْ اَنْ یُظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسادَ نباید بگوییم ملأ که هیچ وقت دین ندارد، لامذهب مطلق است. نه، خود همان ملأ گاهی بیشتر در خودش احساس نیاز به دین می‌کرد.

معتمدالدوله فرهاد میرزا ـ آن طور که نقل می‌کنند ـ اولاً مرد عالم و فاضلی بوده و از فضلای دورهٔ قاجاریه است. ثانیاً می‌گویند که هر روز زیارت عاشورایش ترک نمی‌شد. ولی وقتی هم که مقصر از در می‌آوردند، در حالی که می‌خواند: اَلسَّلامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلیٰ عَلِیِّ

بْنِ الْحُسَیْن می‌گفت بروید گردنش را بزنید. هردو کار را در آنِ واحد انجام می‌داد. نمی‌شود گفت آن را حقه‌بازی می‌کرد. آدمیزاد وجودش یک بیشه‌ای است. دربارهٔ آن هم حقه‌بازی نمی‌کرد، آن جنایت را هم می‌کرد. هر دو کار را در آنِ واحد انجام می‌داد.

ـ آیا دین به معنی صراط نیامده؟

استاد: نمی‌دانم. این را من باید مطالعهٔ دقیقی بکنم.

ـ گفته‌اند دین مجموعهٔ راه و روشهایی است که در زندگی وجود دارد و انسان را به یک نتیجهٔ خاصی می‌رساند.

استاد: این تعبیر بعد از این است که ما دین را این مجموعه بدانیم. چون این مجموعه راه و روش است پس دین راه و روش است. یک وقت ما می‌خواهیم ریشهٔ لغوی دین را به دست بیاوریم و ببینیم دین در اصل لغت [به چه معنی است.]گویا عده‌ای مثل نوبخت (اینهایی که همه چیز را به فارسی برمی‌گردانند) ادعا کرده‌اند که «دین» ریشهٔ فارسی دارد، گفته‌اند که این لغت سامی نیست آریایی است. شاید این مطلب را **تفسیر نوین** نقل کرده است. به هر صورت موضوع خوبی شد که ما رویش کار بکنیم.

معنی «دین»

...[1] وَ لا اَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ. وَ لا اَنْتُمْ عابِدونَ ما اَعْبُدُ. لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ[2]. بنابراین ما باید ببینیم که دین در اصطلاح خود قرآن به چه معنایی است. کلمهٔ «مذهب» می‌دانیم یک کلمهٔ اختراعی است که بعدها در عرف مسلمین پیدا شده و در اصطلاح قرآن کلمهٔ مذهب نیامده و ظاهراً در کلمات ائمه هم نیامده؛ بعد از آنکه مسلمین به شاخه‌های متعددی منشعب شدند و مسلکهای مختلف پیدا شد کلمهٔ «مذهب» اصطلاح شد: مذهبِ فلان کس، مثل اینکه ما می‌گوییم روش فلان کس؛ روش اهل بیت یا ابوحنیفه. ولی کلمهٔ «دین» در خود قرآن آمده: لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ. پس اینجا باید دید که دین چه معنی عامی دارد که هم به دینِ آنها «دین» گفته می‌شود و هم به دین اسلام. لابد یک معنی جامعی باید داشته باشد.

چهار معنی برای «دین»

این کتاب[3] که آقای عدالتی راهنمایی کردند برای دین چهار معنا ذکر کرده، چه از لغت و

---

۱. [چند جمله‌ای از ابتدای این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

۲. کافرون / ۴-۶.

۳. [کتابی از ابوالعلاء مودودی.]

چه از آیات قرآن. مدعی است که لغت «دین» در چهار مورد به کار برده شده. یکی به معنای تسلط، چیرگی، فرمانروایی، فرمان، دستور و امثال اینها. می‌گوید در زبان عرب وقتی می‌گویند: «دانَ النّاسَ» یعنی بر مردم تسلط پیدا کرد. البته خود صیغهٔ «دین» را در هیچ جا ذکر نکرده‌اند، مشتقاتی را که با دین مشترک است ذکر کرده‌اند.

معنی دوم درست نقطهٔ مقابل آن است: اطاعت، تذلّل، بندگی، خضوع. در واقع صیغهٔ «دانَ یَدینُ» هم متعدی استعمال شده هم لازم. آنجا که متعدی استعمال شده ـ که هم فاعل دارد هم مفعول ـ به معنای این است که فرمانروایی کرد، تسلط پیدا کرد. آنجا که «لازم» استعمال می‌شود معنی عکسش را پیدا می‌کند، یعنی اطاعت کرد، تذلّل کرد، فرمان را پذیرفت. برای این جهت هم شواهدی آورده‌اند، از جمله آن حدیث معروف که پیغمبر اکرم فرمود: اُریدُ مِنْ قُرَیْشٍ کَلِمَةً تَدینُ بِهَا الْعَرَبُ من از قریش (قبیلهٔ خودم) سخنی را می‌خواهم یعنی اقرار و اعترافی را و عقیده‌ای را می‌خواهم (مقصود توحید است: لا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ) که اگر در مقابل این کلمه خضوع کنند این کلمه کلمه‌ای است که تمام عرب در مقابل آن خاضع خواهد شد.

معنی سوم، می‌گویند که عبارت است از شرع و قانون. اصلاً خود قانون. شرع هم یعنی شریعت، و شریعت یا شرع به معنای همان قانون است. تشریع یعنی تقنین. وقتی ما می‌گوییم شریعت یعنی مجموعهٔ قوانین. پس یکی از معانی دین این است که در مورد مجموع قوانین یک مکتب استعمال می‌شود؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ[1] دین شما را برای شما کامل کردم، یعنی مجموع دستورهایی که باید برای شما بیان کنم اینها را به حد کمال رساندم. کما اینکه معمولاً وقتی ما می‌گوییم «دین اسلام» مقصودمان مجموع مسائل و معارف و دستورهایی است که در اسلام هست. می‌گوییم این جزو دین است، آن جزو دین نیست.

معنی چهارم، می‌گوید دین به معنی قضاوت، حساب، مکافات، مجازات. البته اینها یک معنی نیست. بهتر است به جای همهٔ اینها همان مجازات را بیاوریم، به معنی جزا. مثل اینکه اگر کسی کار خلافی بکند بعد بخواهند مجازاتش کنند آن عمل مجازات در زبان عربی «دین» گفته می‌شود. به خداوند هم اگر دیّان گفته می‌شود: یا دَیّانُ یعنی ای کسی که مجازات هر کسی را متناسب با خود او می‌دهی.

---

۱. مائده / ۳.

ایشان (نویسندهٔ کتاب) این چهار معنا را از لغت انتخاب کرده. خودش هم اقرار دارد که معانی دین از نظر موارد استعمال منحصر به اینها نیست ولی در این چهار مورد کلمهٔ «دین» در لغت استعمال شده است.

«دین» در قرآن

اما در خود قرآن. ایشان مدعی است که در خود قرآن هم «دین» به هریک از این چهار معنی، جداگانه استعمال شده و به یک معنی پنجم یعنی به یک صورت جامع ـ که نتیجهٔ نهایی‌اش آن است و آن را می‌خواهد انتخاب کند ـ نیز استعمال شده است. گاهی دین به یک تعبیری در قرآن به کار رفته که شامل همهٔ اینها در آنِ واحد است. حالا ما باید ابتدا آن مواردی را که در قرآن کلمهٔ «دین» در آن چهار مورد جدا جدا به کار رفته است از خود قرآن به دست بیاوریم، بعد ببینیم آن معنی پنجم که می‌گوید تعبیر جامع قرآن است چگونه است، و بعد روی اینها نظر بدهیم.

اما آن معنی اول که معنی فرمانروایی، حاکمیت، تسلط و امثال اینهاست با آن معنی اطاعت و تذلّل که نقطهٔ مقابل اینهاست، آیاتش را در یک ردیف ذکر کرده‌اند: **قُلْ اِنّی اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدّینَ**[1]. بگو من مأمورم که خدا را بندگی کنم و دین را برای او خالص گردانم. اینجا معلوم است که مقصود از «دین» همان اطاعت و خضوع است. من می‌خواهم عابد و مطیع او باشم و در اطاعت خودم هم مخلص باشم، تنها و تنها مطیع او باشم. این همان دینِ به معنی اطاعت است.

در جای دیگر: **قُلِ اللهَ اَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دینی**[2]. بگو من تنها خدا را بندگی می‌کنم و دین خودم را برای او خالص می‌کنم. «دینم را...» یعنی خضوعم را، اطاعتم را، بندگی‌ام را خالصاً برای او قرار می‌دهم.

اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ[3]. آیات دیگری هم ذکر می‌کنند که از همین ردیف است: **اِنّا اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدّینَ**[4]. باز هم همان است.

---

۱. زمر / ۱۱.
۲. زمر / ۱۴.
۳. انعام / ۱۶۲.
۴. زمر / ۲.

اَلا لِلّٰهِ الدّینُ الْخالِصُ[۱]. آن اطاعت خالصانه فقط و فقط برای خداست و باید برای خدا باشد.

اَفَغَیْرَ دینِ اللّٰهِ یَبْغونَ وَ لَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ اِلَیْهِ یُرْجَعونَ[۲]. آیا اینها جز دین خدا چیزی را طلب می‌کنند و حال آنکه هرکه در آسمان و زمین است چه از روی طوع و چه از روی کراهت تسلیم اوست، سر بر اطاعت اوست. پس در واقع می‌خواهد بگوید که ای انسان! در عالم تشریع و کار اختیاری (چون راه انسان راه اختیار است) آیا تو غیر از راه اطاعت حق راهی را انتخاب می‌کنی؟ آیا تو غیر از دین خدا دین دیگری را طلب می‌کنی و حال آنکه تمام ذرات هستی تسلیم او هستند.

اینجا باز باید همان دین به معنی اطاعت باشد، یعنی در عالم اختیار سر به تسلیم او داشته باش، سر به تسلیم ذاتی داشته باش که همهٔ نظام تکوین تسلیم راه او هستند. البته اینجا این احتمال را هم که دین مجموع دستورها باشد می‌شود داد، ولی شاید همان معنی اطاعت بهتر باشد.

آیهٔ دیگر: **وَ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ لَهُ الدّینُ واصِباً اَفَغَیْرَ اللّٰهِ تَتَّقونَ**[۳]. هرچه در آسمان و زمین است از آنِ اوست، و برای اوست دین، ثابت و دائم. باز ظاهرش این است که همان اطاعت است، یعنی اطاعت باید مال او باشد. اینجا با اینکه فرمانروایی و اطاعت هردو را تحت عنوان «دین به معنی اول و دوم» ذکر کرده ولی هیچ یک از اینها دینِ به معنی اول نبود. البته لغت تأیید می‌کند که دینِ به معنای قهر کردن، غلبه داشتن، تسلط داشتن [استعمال می‌شود] ولی در آیات قرآن ما جایی را پیدا نکردیم که لفظ دین به کار برده شده باشد و مفهوم تسلط و فرمانروایی در آن باشد، یعنی قرآن هر جا که به کار برده، قضیه را از جنبهٔ بشری گفته است. دین از آن جهت که به خدا انتساب دارد، قاهریّت و فرمانروایی است؛ از آن جهت که به بنده نسبت دارد اطاعت است و تذلّل. اگر بگوییم: «دانَ اللّٰهُ» یعنی خداوند فرمانروایی دارد، تسلط دارد، قاهریّت دارد. اگر بگوییم: «دانَ الْاِنْسانُ لِلّٰهِ» یعنی انسان نسبت به خدا اطاعت و تذلّل دارد. قرآن هر جا که کلمهٔ «دین» را ذکر کرده از آن جنبهٔ دانَ الْاِنْسان‌اش ذکر کرده نه از جنبهٔ دانَ الله. و من نمی‌دانم چرا در

---

۱. زمر / ۳.
۲. آل‌عمران / ۸۳.
۳. نحل / ۵۲.

این کتاب نوشته «دین به معنی اول و دوم در قرآن» در صورتی که تمام آیاتی که ذکر کرده‌اند فقط معنی دوم [را شامل است] و معنی اول در آن نیست.

ـ می‌توان گفت معنی **اَفَغَیْرَ دینِ اللهِ یَبْغونَ وَ لَهُ اَسْلَمَ**... این است که آیا غیر از حکومت و استیلاء خدایی چیز دیگری را طلب می‌کنند؟ چرا این آیه را از آن طرف معنا نکنیم؟

استاد: چنین می‌شود: «آیا اینها دنبال یک «فرمانروایی» جز فرمانروایی خدا هستند؟» ولی مخصوصاً به قرینهٔ «وَ لَهُ اَسْلَمَ» باید گفت: آیا اطاعتی غیر از اطاعت خدا را طلب می‌کنند؟ نه قاهریتی غیر از قاهریت خدا را طلب می‌کنند.

ـ مانعی ندارد که بگوییم در حالی که حکومت واقعاً مال اوست و همه چیز تن به حکومت او داده...

استاد: این لازمهٔ آن است. یک وقت شما می‌گویید که آیا غیر از اطاعت حق اطاعتی را طلب می‌کنند و حال آنکه همهٔ موجودات مطیع او هستند. این، جملهٔ کامل و تمامی است. و یک وقت می‌گویید: آیا غیر از فرمان حق و فرمانروایی حق فرمانروایی‌ای را جستجو می‌کنند؟ آنوقت با «وَ لَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ» خیلی جور درنمی‌آید. به هرحال این، مسئلهٔ مهمی نیست که آیا در قرآن به کار برده [شده یا نه.] لغت، آن را اجازه می‌دهد که «دانَ یَدینُ» هم متعدی استعمال می‌شود هم لازم و اگر متعدی باشد به معنای قهر کردن است و اگر لازم باشد به معنی اطاعت کردن، ولی ظاهر این است که در این دسته آیات قرآن هر جا که «دین» آمده، به آن معنا گفته می‌شود که آن حالت انسان است که حالت اطاعت باشد.

برویم سراغ دین به معنی سوم. دین به معنی شریعت و قانون، مجموع دستورها. در سورهٔ یونس می‌فرماید:

قُلْ یا اَیُّهَا النّاسُ اِنْ کُنْتُمْ فی شَکٍّ مِنْ دینی فَلا اَعْبُدُ الَّذینَ تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللهِ وَ لٰکِنْ اَعْبُدُ اللهَ الَّذی یَتَوَفّیٰکُمْ وَ اُمِرْتُ اَنْ اَکونَ مِنَ الْمُؤْمِنینَ. وَ اَنْ اَقِمْ

وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً وَ لا تَکونَنَّ مِنَ الْمُشْرِکینَ[۱].

آیهٔ دیگر: اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلّا تَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ[۲].

یا اَیُّهَا النّاسُ اِنْ کُنْتُمْ فی شَکٍّ مِنْ دینی ای مردم اگر شما در شک هستید از دین من. ظاهر این است که نویسنده می‌خواهد بگوید که «از دین من» یعنی این دستورهایی که من دارم بیان می‌کنم. اگر شما در این دستورهایی که به وسیلهٔ من بیان می‌شوند شک دارید فَلا اَعْبُدُ الَّذینَ تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللّٰهِ پس بدانید که ـ شما می‌خواهید شک داشته باشید می‌خواهید نداشته باشید ـ راه و روش من قطعی و قاطع است، من هرگز این معبودهای شما را بندگی نمی‌کنم، من همان خدایی را بندگی می‌کنم که شما در قبضهٔ قدرت او هستید و از ناحیهٔ او مأمورم که به [شما ابلاغ کنم که به] او ایمان داشته باشید.

این کتاب در اینجا «دین» را به معنی شریعت گرفته، در صورتی که اینجا هم ظاهرش این است که به معنی همان خضوع است: راه و روش من، این نوع عبادت من. اِنْ کُنْتُمْ فی شَکٍّ مِنْ دینی... شما اگر در شک هستید از این نوع اطاعت من، از نوع تذلّل من که فقط تذلّل در مقابل خدای یگانه است و بس، اینقدر بدانید که من جز در پیشگاه او در پیشگاه هیچ موجودی تذلّل نمی‌کنم. ظاهر این است که با قرینهٔ «فَلا اَعْبُدُ الَّذینَ تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللّٰهِ» اگر ما «دین» را در «مِنْ دینی» به معنی همان طریقهٔ عبادت، طریقهٔ تسلیم، طریقهٔ اطاعت [بگیریم بهتر است:] آن طریقهٔ اطاعت من، روش اطاعت من که همان روش توحیدی در اطاعت است؛ نه اینکه اگر شک دارید در این دستورهایی که من آورده‌ام که آیا مِنْ جانِبِ الله هست یا نه، بلکه روشی که من در عمل دارم. باز برمی‌گردد به همان عبادت و اطاعت و امثال اینها. به نظر می‌رسد در این آیه این مطلب باشد.

اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلّا تَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ. حکم جز از آنِ حق نیست، فرمان داده که جز او موجودی پرستش نشود. این است دین استوار. اینجا ممکن است مقصود از «دین» دستورهای استوار باشد، و ممکن است همان روش استوار باشد.

آیهٔ دیگر: فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ

---

۱. یونس / ۱۰۴ و ۱۰۵.

۲. یوسف / ۴۰.

ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ وَ لٰکِنَّ اَکْثَرَ النّاسِ لا یَعْلَمونَ[1]. توجه خودت را پایدار بدار برای دین در حالی که تو حنیفی یعنی گرایش به حق داری (یا ممکن است حَنیفاً «حال» برای دین باشد: دین حنیف، دینِ گرایش دارندهٔ به حقیقت). فِطْرَتَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها بر تو باد آن فطرةاللّهی که همهٔ مردم را بر او آفریده است، یعنی دین. لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللهِ چیزی که فطرت انسانها شد، تغییرپذیر نیست. ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ این است دین استوار وَ لٰکِنَّ اَکْثَرَ النّاسِ لا یَعْلَمونَ.

در اینجا هردو معنا را می‌شود گرفت. یکی اینکه توجه خودت را استوار گردان به دین، یعنی به اطاعت حق. مراقب باش که فقط و فقط بندهٔ او و مطیع او باشی، مطیع مخلص او باشی و بس. بر تو باد این فطرةالله؛ یعنی این گرایش اینچنینی در نهاد انسان نهاده شده، اصلاً خدا انسان را با چنین گرایشی آفریده، این گرایش یک گرایش تحمیلی بیرونی نیست، گرایشی است که بذر آن را خدا در نهاد هرکسی قرار داده است. ولی البته به این معنا دین فطری است که یک گرایش فطری است در درون انسان. به آن معنای سومی هم که این کتاب قصد کرده درست است: دین یعنی این دستورهای الهی که الآن هست. چون دستورها مطابق با احتیاجات است و رعایت احتیاجات به نحو فطری شده است، اینجا هم درست است که بگوییم: توجه خودت را به این مجموعهٔ دستورها و مقررات قرار بده که اینها همه یک سلسله دستورهای فطری است که خداوند مردم را بر اساس این فطرتها آفریده است. ما، هم می‌توانیم بگوییم [دین در اینجا] دستورهای فطری است هم می‌توانیم بگوییم گرایش فطری است، ولی به نظر من اینجا هم اگر دین را به همان معنای «گرایش» بگیریم بهتر است.

البته غیر از این آیات، آیات دیگری ما داریم که در آن آیات واقعاً دین به معنای همین «شرع» که ایشان می‌گوید استعمال شده، و من تعجب می‌کنم چرا آن آیات را نیاورده، مثل همان آیه‌ای که خواندم: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی (در قضیهٔ غدیر خم است) امروز ما دین را برای شما کامل گردانیدیم. این نشان می‌دهد که دین یک مجموعه است که با این دستور به حد کمال خودش رسیده است. «دین» در این آیه با همان شرع و قانون و مجموع دستورها سازگار است. بعد می‌گوید: وَ رَضیتُ لَکُمُ الْاِسْلامَ دیناً و من اسلام را برای شما به عنوان یک دین پسندیدم. یعنی حالا که این دین

۱. روم / ۳۰.

شما (اسلام) را تکمیل کردم اکنون دیگر یک دین پسندیدهٔ خداست چون تمام آنچه که باید به شما برسد [رسیده است؛] یک امر ناقص نیست، «کامل شده» است که در اختیار شما قرار می‌گیرد.

آیهٔ دیگر: **اَلزّانِیَةُ وَ الزّانی فَاجْلِدوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فی دینِ اللهِ**[1]. در مورد زناست. زن زانیه و مرد زانی را هرکدام صد تازیانه بزنید و دربارهٔ اینها رحم و رأفتتان در مورد دین خدا نگیرد؛ یعنی اینجا جایی است که زود احساسات می‌خواهد بر مصلحت غلبه کند. اینجا دین یعنی این یک دستور خدا. دستوری است از دستورهای دینی، جزو شرع و قانون خداست؛ یعنی وقتی می‌خواهید این قانون خدا را اجرا کنید، اینجا جای رأفت و رحمت نیست.

ـ اینجا دین معنای مجازات نمی‌دهد؟

استاد: ظاهرش این است که «فی دینِ الله» به معنی «فی مُجازاتِ الله» نیست. حالا اگر به معنی مجازات هم بگیریم خیلی بعید نیست.

آیهٔ دیگر (هر آیه‌ای که در مورد احکام باشد ظاهرش همین است): **اِنَّ عِدَّةَ الشُّهورِ عِنْدَ اللهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فی کِتابِ اللهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ مِنْها اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ**[2]. اشاره است به قضایایی که کفار جاهلیت ماهها را کم و زیاد و پس و پیش می‌کردند. می‌فرماید که عدد ماهها در نزد خداوند دوازده ماه است؛ خدا از روزی که آسمانها و زمین را آفریده این سنّت را قرار داده. و چهارتای اینها ماه حرام است و این است دین استوار. در مورد این دستور می‌گوید این است دین استوار، یعنی این دستور یک دستور استواری است.

در مورد یوسف علیه السلام می‌فرماید: **کَذٰلِکَ کِدْنا لِیُوسُفَ ما کانَ لِیَأْخُذَ اَخاهُ فی دینِ الْمَلِکِ**[3]. ما در داستان یوسف این گونه نقشه‌ای را طرح کردیم برای اینکه برادرش بنیامین را دریافت؛ در آن داستان ما اینچنین در کار یوسف کِید و مکر کردیم یعنی تدبیر به

---

۱. نور / ۲.

۲. توبه / ۳۶.

۳. یوسف / ۷۶.

کار بردیم، برای اینکه او مطابق دینی که پادشاه داشت نمی‌توانست برادرش را بگیرد بلکه باید به این بهانه‌ها می‌گرفت. این «دِینِ الْمَلِکِ» یعنی مقرراتی که در آن وقت حکمفرما بوده.

آیهٔ دیگر همان «لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ» است: دین شما مال شما و دین من مال من. می‌خواهند بگویند ظاهرش این است که یعنی مجموع دستوراتی که من می‌گویم و این مقررات مال من، آنهایی هم که شما می‌گویید مال خودتان.

اگرچه در بسیاری از این آیات می‌شد مناقشه کرد ولی اجمالاً نمی‌شود مناقشه کرد که در بعضی از آنها دین به معنی همان اسلام یعنی این مجموعه دستورها آمده است.

معنی چهارم که مجازات باشد در سورهٔ وَ الذّاریات آمده است: اِنَّما توعَدونَ لَصادِقٌ. وَ اِنَّ الدّینَ لَواقِعٌ[1]. آنچه به شما وعده داده می‌شود (راجع به قیامت) راست است و دینْ واقع‌شدنی است. اینجا مقصود از «دین» مجازات است و به همین دلیل روز قیامت یوم‌الدّین گفته می‌شود.

اَرَأَیْتَ الَّذی یُکَذِّبُ بِالدّینِ. فَذٰلِکَ الَّذی یَدُعُّ الْیَتیمَ. وَ لا یَحُضُّ عَلیٰ طَعامِ الْمِسْکینِ[2]. اینجا دو احتمال هست. یکی اینکه مقصود همین باشد که این کتاب می‌گوید: آیا دیدی آن کسی که روز جزا را تکذیب می‌کند؟ و اینچنین کسی که روز جزا را تکذیب می‌کند همان است که یتیم را به شدت می‌راند و دیگران را بر اطعام مساکین ترغیب نمی‌کند. البته احتمال اینکه دین به معنی همان مجموع دستورها (معنی سوم) باشد هم در اینجا هست.

بازگشت چهار معنی به یک معنی

این چهار معنا را که برای دین ذکر کردند، حق این بود که در اینجا یک مسئلهٔ دیگر هم طرح می‌کردند و آن مسئله این است که آیا واقعاً اینها چهار معنی مختلف است یا در واقع یک معناست؟ اما دو معنی اول را ـ که دین یکی به معنی فرمانروایی است و دیگری به معنی اطاعت کردن ـ نمی‌شود دو معنی گرفت. در لغتها (زبانها) خیلی اوقات یک فعل، هم لازم به کار برده می‌شود هم متعدی. این در واقع دو نحوه استعمال است. مثل لفظ

۱. ذاریات / ۵ و ۶.
۲. ماعون / ۱-۳.

شکستن در فارسی. شکستن در فارسی، هم لازم استعمال می‌شود و هم متعدی. یک وقت می‌گوییم زید کاسه را شکست، به آن فاعل (شکننده) نسبت می‌دهیم. و یک وقت می‌گوییم کاسه شکست، دیگر مفعول لازم ندارد. اینجا نمی‌شود گفت که در زبان فارسی شکستن دو معنا دارد، یکی شکاندن، شکنندگی؛ و دیگر قبول کردن عمل شکنندگی. اینها دو وجههٔ استعمال است.

و اما دینِ به معنی شریعت و قانون. ما دیدیم که در قرآن خود لفظ «دین» نه به معنی فرمانروایی آمده است نه به معنی اطاعت؛ مشتقاتش چرا: فَلَوْ لا اِنْ کُنْتُمْ غَیْرَ مَدینینَ[۱] اَیْ غَیْرَ «مَقهورین» (چنین چیزی) که اختیار با خودشان نیست. ولی لفظ دین (صیغهٔ «دین» که علی‌الظاهر صفت مشبّهه است) به آن معانی نیامده. چرا به شریعت و قانون «دین» می‌گویند؟ چون «ما یَدینُ بِهِ» است یعنی انسان وقتی می‌خواهد خدا را اطاعت کند به چه اطاعت می‌کند؟ آن مظهر اطاعتش چیست؟ دستورهای خدا. می‌گوییم دین یعنی اطاعت کردن حق، اگر بگوییم «دانَ الْاِنْسانُ لِلّٰهِ» یعنی انسان خدا را اطاعت کرد، در چه؟ (یک چیزی باید موضوع اطاعت باشد): دستورهای خدا. پس به شرع از آن جهت «دین» می‌گویند که موضوعِ اطاعت انسان است.

بعد برویم سراغ اینکه چرا به جزا «دین» می‌گویند؟ آن هم به همین اعتبار است. وقتی که یک دستور به دنبال خودش پاداش و کیفر داشته باشد ملاک اطاعت دارد، و اگر پاداش و کیفر نداشته باشد ملاک اطاعت ندارد. اگر به مجازات می‌گویند «دین» یعنی «ما بِسَبَبِهِ یَدینُ الْاِنْسانُ لِلّٰهِ» باز همان است، منتها متعلَّقاتش حذف می‌شود.

بنابراین اصلاً دین همان معنای اطاعت و خضوع و تذلّل است، منتها گاهی به نفس اطاعت و تذلّل گفته می‌شود، گاهی به موضوع اطاعت و تذلّل گفته می‌شود و گاهی به سبب اطاعت و تذلّل، یعنی چیزی که سبب می‌شود که انسان در مقابل حق اطاعت و تذلّل کند و آن این است که هرکاری که برای حق انجام بدهد، چه خوب چه بد، نتیجه‌اش را در نزد او می‌گیرد.

بعد ایشان می‌خواهد بگوید که قرآن یک تعبیر جامع هم دارد، که روی این کمی باید فکر کرد که واقعاً چنین چیزی هست [یا نه.] می‌گوید که در بعضی تعبیرات قرآن، وقتی می‌گوید «دین» یعنی مجموع این چهار امر: فرمانرواییهای خدا، اطاعتهای بنده، قانونها و

---

۱. واقعه / ۸۶.

شریعتها، و مجازاتها؛ یعنی مجموع یک نظام. یک نظامی که مشتمل بر فرمانروایی خداست و مشتمل بر اطاعت و خضوع و عبودیت بنده است و مشتمل بر یک سلسله قوانین و مقررات است و مشتمل بر یک سلسله مجازاتها، این مجموع یعنی دین. حالا ببینیم آیا واقعاً چنین چیزی هست که گاهی اگر [در قرآن] دین گفته شده، همهٔ اینها گفته شده است؟ آیا دین به معنی فرمانروایی خدا و اطاعت بنده و مجموع مقرراتی که از ناحیهٔ خدا برای بندگان وضع شده و مجموع مجازاتهایی که برای اطاعت و عصیانها قرار داده شده، در قرآن به کار برده شده یا نه؟

می‌گویند بله. آیه‌ای در سورهٔ توبه است، آیهٔ معروف جِزیهٔ اهل کتاب: **قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنونَ بِاللهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ** بجنگید با این مردمی که نه به الله ایمان دارند و نه به روز آخر و قیامت. یعنی اینها هم که اسمشان «مذهبی» است [به خدا و قیامت ایمان ندارند.] مشرکین، بدیهی است که مشرک و بت‌پرست بودند و به قیامت هم اعتقادی نداشتند و خدا را هم که اعتقاد داشتند می‌گفتند خدا را نباید عبادت کرد، بتها را باید عبادت کرد. اینها هم که به ظاهر خودشان را متدین و پیرو یک پیغمبر می‌دانند، در واقع هیچ حقیقتی در کارشان نیست، نه به خدا ایمان دارند و نه به یومِ آخر. **وَ لایُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسولُهُ** و نه آنچه را که خدا و رسولش تحریم می‌کنند آنها تحریم می‌کنند، یعنی ابایی ندارند که همهٔ این تحریمات را بشکنند. **وَ لا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ** و به دین حق متدین نیستند. آنها چه کسانی هستند؟ **مِنَ الَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ**[۱] از مردمی که کتاب به آنها داده شده، که روی این مسئله در میان مفسرین بحث است که آیا مِنْ مِن بیانی است یا مِن تبعیضی. اگر مِن بیانی باشد یعنی تمام اهل کتاب این جور هستند، اصلاً این اهل کتاب در واقع ایمان به خدا و ایمان به یوم آخر ندارند. و اگر مِن تبعیضی باشد یعنی آن گروهی از اهل کتاب که انتسابِ به یک کتاب آسمانی دارند و خودشان را پیرو یک مذهب می‌دانند ولی در عمل نه به خدا اعتقاد دارند نه به یوم آخر. مصداق بارزش اسرائیلی‌ها هستند. اینها الآن به حسب انتسابات دنیایی می‌گویند ما یهودی و پیرو مذهب یهود هستیم، در صورتی که اگر [واقعیت] اینها را بشکافی اصلاً بوی مذهب در اینها وجود ندارد، یعنی وقتی که پای مسائل خصوصی‌شان به میان بیاید نه خدا را قبول دارند نه موسی را و نه روز جزا را. اگر مِنْ مِن تبعیضی باشد معنای آیه این است: آن گروهی از اهل کتاب که خودشان را به یک

۱. توبه / ۲۹.

کتاب آسمانی منتسب می‌دانند ولی نه به خدا ایمان دارند و نه به قیامت، اینها مثل مشرکین‌اند، با اینها هم بجنگید.

حال، آقای ابوالعلاء مودودی می‌خواهد بگوید که آنجا که قرآن می‌گوید: قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنونَ بِاللهِ «به الله ایمان ندارند» یعنی به یک قوّهٔ فرمانروا بر عالم و به آن قدرت قاهرهٔ مسلط بر عالم ایمان ندارند. وَ لا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ یعنی به جزا ایمان ندارند. پس دینِ به معنای تسلط و فرمانروایی را قائل نیستند چون اعتقاد به الله یعنی اعتقاد به فرمانروایی یک ذات اینچنین. به دینِ به معنای جزا هم اعتقاد ندارند. الله می‌شود معنای اول، اَلْیَوْمِ الْاٰخِرِ می‌شود معنای چهارم. وَ لایُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسولُهُ یعنی شریعت را قبول ندارند. وقتی گفت: لا یُؤْمِنونَ بِاللهِ به الله ایمان ندارند، یعنی در مقابل الله خضوع ندارند. این، معنی دوم را بیان می‌کند. پس لفظ «الله» معنی اول را بیان کرده، لفظ «ایمان» معنی دوم را بیان کرده، لفظ «لایُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسولُهُ» معنی سوم را بیان کرده و لفظ «بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ» معنی چهارم را بیان کرده است.

بعد: وَ لا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ اینها متدین به دین حق نیستند. می‌گوید این، تفسیر همهٔ این چهارتاست. پس در اینجا در واقع دین حق یعنی این چهارتا را داشتن. بنابراین اینجا کلمهٔ «دین» به یک معنی جامع به کار برده شده.

بررسی

به نظر من این [توجیه] کمی زورکی است. واقعاً آیا می‌شود چنین حرفی را زد که از آیه چنین چیزی [استفاده می‌شود؟] مثلاً اگر به جای «وَ لا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ»، «فَلا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ» می‌بود، که بعد از اینکه این چهار تا را گفتیم فَلا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ، [قابل توجیه بود] ولی این‌گونه نیست. بعلاوه کلمهٔ الله را دینِ به معنای فرمانروایی بخواهیم بگیریم، این خیلی زور است.

قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنونَ بِاللهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ. به الله ایمان ندارند، به اَلْیَوْمِ الْاٰخِر ایمان ندارند. وَ لایُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَ رَسولُهُ. ظاهرش این است که نه مقصود این است که تحریم واقعی از روی عقیده نمی‌کنند بلکه یعنی اینها از نظر اجتماعی هم تسلیم نیستند. کما اینکه قانون اهل کتاب است. چون به صورت یک اقلیت زندگی می‌کنند محرّمات قانونی را محترم می‌شمرند نه اینکه آنها را درهم بشکنند و نقض کنند. عملاً اینها را نقض می‌کنند. وَ لا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ و متدین به دین حق نیستند. جملهٔ «وَ لا

یَدینونَ دینَ الْحَقِّ» غیر از همین نیست که اینها متدین به دین اسلام نیستند. چه دلیلی دارد که غیر از این چیز دیگری باشد؟

ـ مگر دین حق جز همان ایمان به خدا و ایمان به روز قیامت و حلال و حرام است؟

استاد: همان باشد، تازه تفسیری از آن می‌شود. چون وقتی که ما می‌گوییم دین قبول [و پذیرش] است یا دین مقررات است، شامل اعتقادات هم هست.

ـ اعتقادات ایمان است.

استاد: آن همان معنای سوم است. در معنی سوم، ایمان به خدا هست، ایمان به روز قیامت هست و یُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسولُهُ هم هست یعنی التزام به شریعت هم در آن هست. این همان معنی سوم است، نه اینکه یک معنی دیگر بشود که شامل معنی سوم هم هست. «وَ لا یَدینونَ دینَ الْحَقِّ» یعنی اینها ملتزم و متعهد به مجموع این دستورها نیستند. این همان معنی سوم است. لا یَدینونَ یعنی تسلیم و خاضع نیستند. کلمهٔ لا یَدینونَ دینِ به معنای خضوع (معنای دوم) است. «دینَ الْحَقِّ» همان معنی سوم را می‌گوید، یعنی لایَخْضَعونَ برای آنچه که از ناحیهٔ خدا بر پیغمبرش نازل شده است. دیگر اینجا یک دین جامع نیست؛ در «لا یَدینونَ» دینِ به معنای دوم گفته شده و در «دینَ الْحَقِّ» دینِ به معنای سوم، چیز دیگری نیست.

آیهٔ دیگری که این کتاب ذکر کرده این آیه است: وَ قالَ فِرْعَوْنُ ذَرونی اَقْتُلْ موسیٰ وَلْیَدْعُ رَبَّهُ اِنّی اَخافُ اَنْ یُبَدِّلَ دینَکُمْ اَوْ اَنْ یُظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسادَ[1]. می‌گوید فرعون به اطرافیان خودش گفت اجازه بدهید، بگذارید (یعنی رأی بدهید) که من موسی را بکشم، حالا او برود هرچه می‌خواهد ربّ خودش را بخواند. چرا بکشم؟ من می‌ترسم که او دین شما را تغییر بدهد یا اینکه در زمین فساد بپا کند. [نویسنده] می‌گوید: «اینجا وقتی می‌گوید دین شما را تغییر بدهد، یعنی مجموع این مقررات و دستورهایی که در اینجا

۱. غافر / ۲۶.

هست.» این درست معنی سوم می‌شود، معنیِ جامع نیست. یعنی فرعون و فرعونیها هم دینی داشتند که عبارت بود از مجموعه‌ای از آداب و معتقَدات و عملیاتی که داشتند. به اینها «دین» می‌گفتند. این همان معنی سوم است و معنیِ جامع نیست.

اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلامُ[1]. این همان معنی سوم را داراست.

ـ معنی اول نیست؟

استاد: نه، چون **اَلْاِسْلام** است: دین در نزد خدا اسلام است.

ـ تسلیم شدن؟

استاد: نه، البته اگر اسلام به معنای تسلیم شدن باشد، اینجا آن معنای دوم می‌شود، ولی ظاهر این است که [به آن معنا نیست.]

ـ لغت «اسلام» آیا در آیات دیگر به معنای تسلیم هم به کار رفته؟

استاد: بله، ولی اینجا وقتی می‌گوید: **اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلامُ** اصلاً معنا پیدا نمی‌کند [که بگوییم] دین (یعنی خضوع در نزد خدا) همان خضوع کردن است! این معنا ندارد...[2] این هم ظاهرش این است که همان مجموع دستورها را بیان می‌کند.

اِذا جاءَ نَصْرُ اللهِ وَ الْفَتْحُ. وَ رَأَیْتَ النّاسَ یَدْخُلونَ فی دینِ اللهِ اَفْواجاً[3]. معلوم است که «فی دینِ الله» یعنی در همین اسلام، در این مجموعه، در این مکتب. [**یَدْخُلونَ فی دینِ اللهِ** یعنی] پیرو این مکتب می‌شوند. این نیز همان معنای سوم را بیان می‌کند.

به هرحال خیال نمی‌کنم آنچه که ایشان «دین به معنی جامع» می‌گوید [در این آیات ذکر شده باشد.] معنی سومی که خود ایشان ذکر کرده همان معنای جامع است:

۱. آل‌عمران / ۱۹.
۲. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]
۳. نصر / ۱ و ۲.

مجموع ما نَزَلَ مِنْ عِنْدَ اللهِ؛ نه اینکه شامل قیامت و عملیاتی که در قیامت رخ می‌دهد هم می‌شود؛ بلکه مجموع آنچه از جانب الله بیان شده است چه به صورت اموری که باید به آنها ایمان آورد (خدا، ملائکه، یوم آخِر و قیامت) و چه به صورت دستورهایی که باید به آنها عمل و رفتار کرد، که همان معنای سوم باشد.

ـ با این تعبیری که شما فرمودید، **لَكُمْ دينُكُمْ وَ لِيَ دينِ** چه می‌شود؟

استاد: معنی آن چنین می‌شود: ما یک مکتب هستیم شما مکتب دیگری هستید.

ـ شما می‌فرمایید [دین یعنی] آن قوانینی که از ناحیهٔ پروردگار می‌آید.

استاد: نه، دین خدا [چنین است.] آنها هم یک دین دارند چون [در آداب و عادات] آنها عبادت و پرستش است. یک راه و روش و دستورها و آداب و عاداتی دارند که آنها را (همان مجعولاتی که خود می‌دانند) برای خودشان دین گرفته‌اند. در واقع این طور می‌خواهد بگوید که طریقه و روش شما (چون مجموع دستورها همان طریقه و روش می‌شود) مال شما، طریقه و روش من هم مال خودم.

ـ پس فقط معانی قبلی معنی دین نبود، یک دینی هم هست که معنی‌اش طور دیگر باشد، مثلاً اطاعت و اعتقاد به تسلط خدا باشد.

استاد: نه، معنی سوم همین بود، حالا در «**لَكُمْ دينُكُمْ وَ لِيَ دينِ**» شاید این جور می‌شود گفت، چون آیهٔ قبلش این است: **قُلْ يا اَيُّهَا الْكافِرونَ. لا اَعْبُدُ ما تَعْبُدونَ**[1]... من معبودهای شما را هرگز پرستش نمی‌کنم، شما هم معبود مرا پرستش نمی‌کنید. پس شما یک نوع عبادت دارید، عبادت شرک‌آمیز؛ من هم یک نوع عبادت دارم، عبادت توحیدی. **لَكُمْ دينُكُمْ وَ لِيَ دينِ** عبادت خودتان مال خودتان و عبادت من مال خودم. من به راه خودم شما به راه خودتان. بنابراین اینجا حتی می‌شود گفت که [معنی دین] مجموع

۱. کافرون / ۱ و ۲.

دستورها هم نیست، همان راه، روش، اطاعت است. اینکه می‌گوید اطاعت، چون انسان وقتی می‌خواهد اطاعت کند در واقع می‌خواهد راهی را طی کند. پس «**لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ**» یعنی برای شما طریق و راه شما، برای من هم طریق و راه خودم.

ـ اینکه می‌فرمایید معنای سوم معنای جامع است، وقتی آن آیه می‌فرماید: **اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلامُ**، این سؤال پیش می‌آید که آنهایی که به این دستورات مدوّن اعتقاد ندارند یا اصلاً با آن آشنا نیستند اگر براساس آن فطرت خودشان عمل کنند مسلمان محسوب می‌شوند یا محسوب نمی‌شوند؟

استاد: می‌خواهید بگویید آیا مسلمان فطری محسوب می‌شوند یا مسلمان زائد بر مسلمان فطری؟ مسلمان فطری محسوب می‌شوند. مقصود این است که هرکسی به حسب فطرت اولیهٔ خودش مسلمان است (**کُلُّ مَوْلودٍ یولَدُ عَلَی الْفِطْرَةِ**). «مسلمان است» یعنی اینچنین آفریده شده است که در مقابل حقیقتی که به او عرضه شود و هنوز عرضه نشده است خاضع و تسلیم است.

ـ در واقع دیندار به معنای اول.

استاد: ولی در حالت بالقوّه. در حالت بالقوّه، هرکسی مسلِم است. تا پیغمبری راه و روش خودش را عرضه نکرده است مردم نه مؤمن‌اند نه کافرند نه منافق؛ یعنی قبل از آنکه بر مردم چیزی عرضه شود نه کسی مؤمن است چون باید یک چیزی عرضه بشود تا به آن ایمان بیاورد، هنوز چیزی عرضه نشده. نه کافر، چون کافر یعنی منکر. کفر یعنی جحود، انکار، پوشاندن. پوشاندن در جایی می‌گویند که چیزی بر کسی عرضه شود و او آن را طرد و رد کند و رویش را بپوشاند. منافق هم کسی است که در باطن کافر است و در ظاهر مؤمن. یک آدمی است دو رو، روی ظاهر دارد و روی باطن. بنابراین کفر مادام که [چیزی] عرضه نشود و مورد انکار و طرد قرار نگیرد کفر نیست. معنی آیهٔ «**اِنَّ الَّذینَ کَفَروا**

سَواءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لایُؤْمِنونَ»[1] این نیست که هرکسی که مسلمان نیست [دعوت او] فایده ندارد [و ایمان نمی‌آورد،] تو او را انذار بکنی یا نکنی؛ زیرا پیغمبر می‌خواهد کسانی را که مسلمان نیستند مسلمان کند. «اِنَّ الَّذینَ کَفَروا» مردمی را می‌گوید که پیغمبر [دعوت خود را] بر آنها عرضه داشته است و اینها به عناد و کفر در مقابل پیغمبر قیام کرده‌اند؛ می‌گوید برای اینها دیگر فایده ندارد. به قدر کافی به اینها اتمام حجت کرده‌ای، اینها عالماً عامداً در مقام انکار برآمدند، دیگر فایده ندارد، می‌خواهی به اینها هشدار بده می‌خواهی هشدار نده، اینها دیگر ایمان نمی‌آورند.

اینکه ما معمولاً در اصطلاحات خودمان به هر غیرمسلمان «کافر» می‌گوییم با اصطلاح قرآن جور در نمی‌آید. هر کافری غیر مسلمان هست اما هر غیرمسلمانی کافر نیست. قرآن هر جا که «کافر» را به کار برده، در مورد غیرمسلمانی به کار برده که اسلام بر او عرضه شده و اتمام حجت هم شده است و مع‌ذلک او در مقام مبارزه و جنگ و انکار برآمده است. اما آن که شما (سؤال‌کننده) می‌گویید، آن را اصطلاحاً «قاصر» می‌گویند، کسی که در یک گوشهٔ دنیا بسر می‌برد و اسلام هنوز به او عرضه نشده است. او الآن نه مؤمن است نه کافر، چون اسلام به او عرضه نشده. بعد از عرضه است که مردم یا مؤمن‌اند یا کافر. او هنوز نه مؤمن است نه کافر. به اینها در اصطلاح [فقه] می‌گویند: «مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللهِ»[2] یا می‌گویند: «اَلْمُسْتَضْعَفینَ الَّذینَ لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ لایَهْتَدونَ سَبیلاً»[3] و امثال اینها.

ـ آیا جحود در مقابل فطریات را نمی‌شود کفر دانست؟

استاد: البته، ولی در این حد که جحود در مقابل فطریات نیست؛ یعنی اگر بگوییم شخص معینی مبعوث به رسالت است، این جهت که دیگر فطریِ هرکسی نیست که مثلاً در فطرت هر کسی نوشته شده باشد که حضرت محمد بن عبدالله (شخصی با این خصوصیت و با این شخصیت که در فلان وقت متولد شده) پیغمبر است!

۱. بقره / ۶.
۲. توبه / ۱۰۶.
۳. [برگرفته از آیهٔ ۹۸ سورهٔ نساء.]

ـ اگر کفر را به معنای اعم از جحود در مقابل حق بگیریم...

استاد: جحود در مقابل دین خدا نه در مقابل هر حقی. مثلاً اگر یک مسئلهٔ ریاضی را برای کسی طرح کردند و او [در پذیرفتن آن] لجاجت کرد، بگوییم این کفر است؟! [کفر] یعنی [جحود] در مقابل راه حق، دین حق. اگر دین حق بر کسی عرضه بشود و او فهمیده و دانسته در مقام انکار و طرد و مبارزه برآید این را «کفر» می‌گویند. و لهذا می‌بینید قرآن به کفرهای خوب هم اشاره کرده (چون کفر معنی انکار می‌دهد؛ همهٔ کفرها که در قرآن بد نیست). مگر در آیة الکرسی نمی‌خوانیم: **لا اِکْراهَ فِی الدّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللهِ**[1] کفر به طاغوت؛ کسی که به طاغوت کفر می‌ورزد. «کفر می‌ورزد» یعنی چه؟ آیا یعنی فقط قبول ندارد؟ یا نه، با او مخالفت می‌کند، در مقام مبارزهٔ با او برمی‌آید. پس یک وقت کفر، کفر به طاغوت است، یک وقت کفر، کفر به الله. همان‌طوری که کفر به طاغوت در مقام مبارزه برآمدن است، کفر به الله هم در مقام مبارزه برآمدن است.

ـ مگر اعتقاد به الله یک امر فطری نیست؟ یعنی این حقیقت به صورت آن حقیقت جزئی مسئلهٔ ریاضی نمی‌تواند باشد. با توجه به اینکه اعتقاد به خدا یک امر فطری است، پس یک نفر هم اگر از شرع اسلام دور باشد و در مقابل فطرتش...

استاد: بحث خود مسئلهٔ فطرت دامنهٔ مفصلی دارد. فطرت در انسان به معنی یک امر بالفعل نیست، به معنی یک امر بالقوّه است که بذرش در انسان نهاده شده و قابل پرورش یافتن است. دربارهٔ نسبت انسان به امور انسانی اعم از مذهب، اخلاق، حقیقت، زیبایی و امثال اینها سه نظریه است. یک نظریه این است که انسان وقتی که به این دنیا می‌آید ساخته و «پرداخته شده» از جنبه‌های امور انسانی به دنیا می‌آید. همان حرف معروف افلاطون: همه چیز را می‌داند، با مذهب کامل مثلاً به دنیا می‌آید، با اخلاق کامل به دنیا می‌آید. نظریهٔ دیگر نظریهٔ مقابل است که امروز رایج است و آن این است که اصلاً

---

۱. بقره / ۲۵۶.

انسان وقتی که به دنیا می‌آید هیچ امر انسانی در نهاد او وجود ندارد، تمام امور انسانی که شما می‌گویید، ساخته‌های جامعه است و جامعه به انسان می‌دهد. فرق فرد انسان با فرد حیوان این است که فرد حیوان قدرت پذیرش را ندارد ولی فرد انسان قدرت پـذیرش را دارد. انسان مثل یک مادهٔ خام به دنیا می‌آید که بعد جامعه اینها را به او می‌دهد، یا مانند یک نوار ضبط صوت به دنیا می‌آید، جامعه او را پر می‌کند. از هرچه هم که جامعه پر کند از همان پر می‌شود، بستگی دارد که عوامل اجتماعی چه عواملی باشد. هرچه را که شما از جنبه‌های علمی، فلسفی، فکری، مذهبی، اخلاقی دارید چیزی از آن برای شما فـطری نیست، همه را جامعه به شما داده، منتها فرق شما [با حیوان یا جماد] این است که شما نوار ضبط صوت هستید و صوتهای بیرون را ضبط می‌کنید ولی این مقوا این قـدرت را ندارد. حیوان اگر در جامعه بیاید نمی‌تواند از جامعه بگیرد ولی انسان که وارد جامعه شود از جامعه می‌گیرد. این نظریه نیز بکلی انکار فطرت است.

نظریهٔ سوم ـ که ما هروقت می‌گوییم «فطرت» مـقصودمان ایـن است ـ مـی‌گوید انسان نه ساخته‌شده و پرداخته‌شده به دنیا می‌آید و نه خالیِ خالی و فاقد هر بعدی از ابعاد انسانی که تمام ابعاد انسانی را جامعه به او بدهد، بلکه انسان وقتی که به دنیا می‌آید، بذر این امور انسانی در وجودش کاشته شده، در جامعه اینها باید رشد کند. مثل زمینی که بذر را در آن پاشیده‌اند و الآن در درون این زمین وجود دارد، فقط احتیاج دارد به اینکه به این زمین آب و نور و حرارت برسد و شرایطِ مساعد موجود باشد تا این بذر از درون رشد کند.

امور فطری در انسان این‌گونه است. وقتی می‌گویند انسان با یک سلسله امور فطری به دنیا می‌آید، نه به این معنی است که آنچنان که یک عالِم از جـهان و خـدا تـصور و تصدیق دارد، او هم با یک تصور و تصدیقی از جهان و خدا و از اخلاق و مذهب و همهٔ مسائل به دنیا می‌آید. نه، بذر اینها در نهادش هست؛ اگر جامعه بخواهد اینها را پرورش بدهد، همین قدر که به اینها آب و هوا و نور و حرارت برساند آن خودش از درون رشد می‌کند.

بنابراین مسئلهٔ خدا که یک امر فطری است، به این معنا یک امر فطری است. چنین نیست که احتیاج به آمدن پیغمبران نباشد، احتیاج به این باغبان نباشد، ولی او فقط باغبان است. و لهذا قرآن می‌گوید: **ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسولاً**[1] مـا تـا پـیغمبری در مـیان

۱. اسراء / ۱۵.

مردمی نفرستاده باشیم آن مردم را هرگز عذاب نمی‌کنیم؛ یعنی آن مقداری که در فطرت دارند زمینهٔ پرورش دعوت پیغمبران را درست می‌کند، پیغمبران می‌آیند اینها را متذکر می‌کنند، در واقع روی این زمینی که بذرش پاشیده شده عمل می‌کنند و این بذر را پرورش می‌دهند. بنابراین مانعی نیست که انسان بالفطره یک سلسله امور را بداند و در عین حال چون تعلیم و تذکر یک پیغمبر به او نرسیده معذور باشد. این، حرف درستی است و اشکال ندارد.

ـ اینکه فرمودید «**اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلامُ**»[1] عبارت از نظام خاتم باشد آیا منافات ندارد با آن آیه که **اِنَّ الَّذینَ اٰمَنوا وَ الَّذینَ هادوا وَ النَّصاریٰ وَ الصّابِئینَ مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ**[2].

استاد: نه، ما در بخش آخر کتاب **عدل الهی** این دو آیه‌ای که الآن شما خواندید و آیات دیگر را طرح کرده‌ایم و از نظر خودمان آن تضادهای ظاهری که به نظر می‌رسد همه را حل کرده‌ایم. چون آنجا مفصل بحث کرده‌ایم دیگر تکرار نمی‌کنیم.

ـ به هرحال مسئله‌ای که نویسنده مطرح کرده که دین را به معنی یک نظام گرفته با بعضی از آیات سازگار است (حالا **لَکُمْ دینُکُمْ** را رها کنیم). مثلاً **هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکونَ**[3] که دینهای باطل همه در یک سو و دین حق در یک سو و این دین بر آن دینها پیروز می‌شود. این خیلی خوب است که ما دین را به معنی آن نظام حق بگیریم که بر نظامهای باطل پیروز می‌شود. یا مخصوصاً در آن آیه: **اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ**[4] که در زمینهٔ نظام اجتماعی اسلام و رهبری و حکومت و این مسائل است. وقتی که ما لفظ «دین» را بر کلمهٔ «نظام» تطبیق می‌کنیم تمام این مفاهیم و معانی در آن جمع می‌شود، ولی وقتی که

---

۱. آل‌عمران / ۱۹.
۲. بقره / ۶۲.
۳. توبه / ۳۳.
۴. مائده / ۳.

آن را در قالبهایی مثل اطاعت یا خضوع قرار دهیم دیگر ما نمی‌توانیم آن مفهوم جامع را از دین استنباط کنیم.

استاد: همان معنی سومی که ایشان ذکر کردند همین نظامی است که شما می‌گویید. اشکال ما دربارهٔ چیست؟ چهار معنایی که ایشان ذکر کردند چنین بود: یکی تسلط و فرمانروایی. آیا خود تسلط و فرمانروایی خدا جزو این نظامی است که شما می‌گویید نظام دین؟ یا ایمان به این تسلط و فرمانروایی، کدام یک؟

ـ به هرحال آن یک واقعیتی است که در جهان هستی هست.

استاد: آن واقعیت که دین نیست، ایمان من به آن واقعیت دین است. جزای قیامت، خود جزا، وجود عینی جزا [جزو دین نیست.] در یک جا فرض این است که خود آن وجود عینی جزا دین گفته [می‌شود] یعنی خود قیامت جزو نظام دین است. در حالی که اعتقاد ما به فرمانروایی خدا و اعتقاد ما به یوم آخِر و اعتقاد به اینکه قیامتی هست، یعنی نظام فکری، این است که جزو فکر ماست [و دین گفته می‌شود.] آن که امری است بیرون از فکر ما و نمی‌شود اسمش را دین گذاشت و دین جامع نمی‌تواند باشد که بگوییم دین جامع یعنی خود خدا و خود قیامت. خدا که جزو دین نیست، قیامت هم جزو دین نیست، پیغمبر هم جزو دین نیست. وجود عینی پیغمبر که جزو دین نیست. دین یعنی این نظام فکری و اعتقادی و عملی: ایمان به خدا، ایمان به الله، ایمان به فرمانروایی خدا، ایمان به استحقاق معبودیت خدا. ایمان به اینکه جهان [ماهیت] به سوی اویی دارد، ایمان به یوم آخر. ایمان به اینکه این دستورها وحی الهی است (**اَلَّذینَ یُؤْمِنونَ بِما اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَ ما اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ**)[1]. اینها جزو نظام فکری است. همچنین خود این دستورها که یک سلسله دستورهای قراردادی و موضوعه است که از طرف [خدا ابلاغ شده است. آن ایمانها و این دستورها مجموعاً آن نظام فکری و عملی را تشکیل می‌دهند.] این نظامی که شما دنبالش می‌گردید و اسمش را «دین جامع» گذاشته‌اید همان معنی سوم است. اما آن معنی جامع که شامل خود جزا و خود خدا هم بخواهد بشود اصلاً معنی ندارد. حرف ما این است

---

۱. بقره / ۴.

که همین معنی سومی که اینجا گفتند (دیگران هم گفته‌اند) که دین یعنی مجموع آنچه مِن جانب الله به صورت اعتقادات و معارف و دانستنیها و عمل‌کردنیها آمده است، همان دین جامع است، همان نظام است، نظامی که یک قسمتش فقط فکر و اندیشه و اعتقاد و خلاصه شناخت است، قسمت دیگر گرایش و ایمان و محبت است، قسمت دیگر ساخته شدن خود انسان است که چگونه باید بود، مثل دستورهای اخلاقی که در قرآن و [سنت] آمده که مؤمنین این‌گونه هستند، مثلاً: اَلتّائِبونَ الْعابِدونَ الْحامِدونَ السّائِحونَ[۱]. دستورهای دیگری فقط عمل کردن است: لِلّٰهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَیْهِ سَبیلاً[۲]. برخی دستورها دستورهای حکومتی است، دستورهای اخلاقی است، دستورهای اقتصادی است. همین خودش یک نظام است، یک نظام کامل هم هست. این همان معنای سوم است. آن معنی جامعی که شما می‌خواهید این معنی سوم است. اما این معنی جامعی که ایشان می‌گوید که حتی شامل خود قیامت هم می‌خواهد بشود اصلاً بی‌معنی است. نه از قرآن چنین چیزی استفاده می‌شود و نه اصلاً معنی درستی دارد. البته حرف شما حرف درستی است و منطبق به همان معنی سوم می‌شود.

□

هدف اصلی انبیا

ـ در مورد هدف اصلی رسالت توضیح می‌دهید؟

استاد: اینجا چهار یا پنج نظریه می‌شود ابراز داشت و داشته‌اند. یک نظریه این است که هدف اصلی انبیا عدالت است و انبیا مبعوث شده‌اند برای اینکه عدالت را در میان مردم برقرار کنند ولی نظر به اینکه برقرار شدن عدالت در میان مردم بدون آنکه اعتقاد و ایمان به خدا و قیامت در کار باشد امکان‌پذیر نیست پیغمبران این مسائل را عرضه کرده‌اند.

این نظریه خودش دو مکتب می‌شود: کسانی که مادی فکر می‌کنند می‌گویند پیغمبران یک مردمان مصلحی بودند، می‌خواستند جامعه را اصلاح کنند. آمدند این

---

۱. توبه / ۱۱۲.
۲. آل‌عمران / ۹۷.

مفاهیم دینی را خودشان اختراع کردند چون دیدند به این وسیله می‌شود جامعه را اصلاح کرد.

عدهٔ دیگر می‌گویند نه، اینها حقیقت است ولی خدا را بشناسیم یا نشناسیم چه اثری برای ما یا برای خدا دارد، برای هیچ کدام اثری ندارد. پیغمبران این شناختها را ـ که شناختهای واقعی هم هست ـ مطرح کردند برای اینکه به آن مقاصد عملی خودشان برسند. اینها حقیقت است ولی عرضه کردن این حقیقتها برای این بوده که اینها یگانه وسیلهٔ اصلاحات بوده است. بنابراین هدف اصلاحات است و بس. **لَقَدْ اَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ اَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ**[1]. پس اگر یک جای دیگر هم دارد که ای پیغمبر **رَبَّکَ فَکَبِّرْ**[2]. **وَ داعیاً اِلَی اللهِ**[3] و از این قبیل، از باب این است که اینها وسایلی هستند برای این هدف. بنابراین آن معارف هیچ ارزش ذاتی ندارد ارزش مقدّمی دارد. ارزش حقیقی دارد یعنی حقیقت است ولی دانستن این حقیقتها فی حد ذاته برای انسان فایده‌ای ندارد.

نظریهٔ دیگر درست نقطهٔ مقابل این دو نظریه است و آن این است که اساساً هدف اصلی انبیا همان مسئلهٔ رابطه برقرار کردن میان بشر و خداست و اصلاً سعادت و کمال بشر و کمال انسانیت فقط و فقط در آشنایی با خدا و در ارتباط با اوست، و نیز رسیدن بشر به این کمال موقوف به [برقراری عدالت] است. بشر زندگی اجتماعی دارد و دنیا به منزلهٔ مکتب و مدرسه‌ای است برای این پرورش و تربیت. این مدرسه باید باقی بماند. وقتی یک کودک می‌خواهد تحصیل کند تا به مقامات علمی برسد مدرسه لازم است. این مدرسه احتیاج به نظامات و نظامنامه‌ها دارد تا او درس بخواند. باید نظام زندگی نظام عادلانه‌ای باشد تا بشر بتواند در دنیا زندگی آرامی داشته باشد برای اینکه به آن عرفان و معنویت خودش برسد. پس عدالت و اخلاق و راستی و درستی و مانند اینها هیچ ارزش ذاتی ندارد و فقط ارزش مقدّمی دارد یعنی اگر آن هدف را در نظر بگیریم اینها برای بشر فی‌حد ذاته کمال نیست، چنانکه بودنِ در مدرسه یا نظامات مدرسه خودش ارزش ذاتی ندارد، فقط این است که وقتی این نظامات باشد بچه بهتر درس می‌خواند. اگر این جنبهٔ

---

۱. حدید / ۲۵.
۲. مدّثّر / ۳.
۳. احزاب / ۴۶.

مقدِّمی را از آن بگیریم بود و نبودش علی‌السویه است.

نظریه چهارم این است که هم این برای انسان کمال است و هم آن، هم این برای انسان هدف است و هم آن؛ یعنی هم این برای انسان ارزش ذاتی دارد و هم آن. پیغمبران از نظر هدفْ ثنوی و دو ارزشی هستند، آمده‌اند که دو ارزش ذاتی که هرکدام مستقلاً برای بشر ارزش دارد عرضه بدارند. یکی همین اخلاق و عدالت و این معانی؛ اینها همه برای انسان ارزشهای ذاتی است ولو مسئلهٔ خدا وجود داشته باشد یا نداشته باشد؛ [و دیگر مسئلهٔ خدا و توحید.] مسئلهٔ خدا هم خودش ارزش ذاتی دارد، اینها باشد یا نباشد، که این می‌شود ثنویت در هدف، که پیغمبران اگرچه از نظر جهان‌بینی، توحیدی فکر می‌کردند ولی از نظر هدف ثنوی بودند.

نظریهٔ پنجم (نظریهٔ صحیح) این است که پیغمبران از نظر هدف موحدند همین طوری که از نظر جهان‌بینی موحد هستند و هدف اصلی و نهایی هم همان اتصال انسان به خداست، اما این به معنی آن نیست که این امور (اینهایی که ما ارزش انسانی می‌نامیم) صرفاً ارزش مقدِّمی دارند بلکه اینها مراتب کمال انسان هستند ولی مراتب متوسط کمال انسان هستند که انسان به کمال نهایی خودش نمی‌رسد مگر اینکه این کمالهای متوسط را طی کند. پس اینها خودشان، هم کمال انسانند هم در عین حال وسیلهٔ کمال بالاتر.

مثالی ذکر می‌کنم. یک چیزهایی فقط وسیله‌اند بدون اینکه هدف باشند، و یک چیزهایی در همان حال که وسیله‌اند هدف هم هستند. مثلاً اگر انسان نردبان می‌گذارد و می‌خواهد به پشت‌بام برود، نردبان فقط وسیله است. ارزش آن فقط این است که انسان را به پشت‌بام می‌برد و الّا خود نردبان [هدف نیست.] ولی درجات علمی که انسان طی می‌کند (کلاس اول، کلاس دوم، کلاس سوم و...) هر کلاسی، هم خودش هدف است هم ضمناً مقدمه است برای کلاس بالاتر، یعنی در آنِ واحد دارای دو خصلت است، هم خودش کمال است و هم پله‌ای است برای رفتن به کمال بالاتر؛ یعنی این جور نیست که اگر کسی می‌خواهد تا کلاس آخر دبیرستان بخواند یا می‌خواهد دورهٔ تخصص دکترا را طی کند فقط آن درجهٔ آخر ارزش داشته باشد، اگر درجهٔ آخر نباشد این مقدمات مثل نردبانی است که انسان می‌خواهد چهل پله را بالا برود ولی سی و نه پله را بالا می‌رود که ارزشی ندارد. عمده آن رفتن به پشت‌بام است. در کلاسها این طور نیست که هیچ کلاسی خودش ارزش ذاتی ندارد، بلکه هرکلاسی نیز ارزش ذاتی دارد [به طوری که] اگر شخص

در همان جا هم متوقف بشود به یک درجه‌ای رسیده، ولی البته ارزش نهایی مال آن درجهٔ بالاتر است. اگر به این حد بماند ناقص مانده، یعنی درجات کمال را به حد نقصان طی کرده است.

ـ سؤالی که اینجا پیش می‌آید این است که اگر واقعاً آن عدالت در جامعه استقرار پیدا نکند نباید افراد حتی به صورت منفرد و خاص به آن مراتب اعلیٰ برسند.

استاد: این طور نیست. «نباید» را در امور اجتماعی مثل مسائل ریاضی نمی‌شود در نظر گرفت. وقتی می‌گوییم این امر «نمی‌شود» یعنی به حد اعلیٰ و خوب نمی‌شود، صد درصد نمی‌شود. قضیه را باید به شکل آماری و درصد حساب کرد. اگر عدالت نباشد، در جامعه ممکن است که نود و پنج درصد [افراد به خدا] نرسند ولی افراد استثنایی برسند. ولی این دلیل نمی‌شود که چون یک عده افراد استثنایی می‌رسند پس عدالت وسیله نیست. اگر شما ارزشهای انسانی را برقرار کنید نود و پنج درصد می‌رسند و یک عده افراد استثنایی نمی‌رسند. اما اگر اینها را برقرار نکنید نود و پنج درصد نمی‌رسند و پنج درصد (افراد استثنایی) می‌رسند. معنی مقدِّمی بودن در مسائل اجتماعی این است. در مسائل اجتماعی که «صد درصد» معنی ندارد.

ـ دربارهٔ بحث فطرت این سؤال را داشتم که آیا فطریات متعددند یا واحد؟

استاد: البته خودش یک مسئله‌ای است که مطرح است، ما هم این مسئله را مطرح کرده‌ایم و آن این است که آیا انسان ابعادی دارد؟ یعنی آیا وجود انسانی انسان ابعاد متعدد است یا یک بعد واحد است و ابعاد دیگر همه از آن یک بُعد منشعب می‌شود؟ از نظر عرفا ـ و حق همان است ـ انسان یک فطرت اصلی بیشتر ندارد و همهٔ آن فطرتهای دیگر از اینجا منشعب می‌شود. فطرت اصیل همان است که می‌گویند انسان کمالِ مطلق‌خواه است. البته به یک فطرت بالذات و یک فطرت بالعرض قائل هستند. فطرت بالعرض آن فطرتی است که ناشی از این فطرت است. انسان، بالذات، آنچه که در عمق ذاتش در جستجوی آن است رسیدن به کمال مطلق است و به هر درجه‌ای از کمال که برسد آرام

نمی‌گیرد (اَلا بِذِکْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ)[1] و قهراً فطرتِ فرار از نقص هم لازمهٔ این است. وقتی که جاذبهٔ کمال مطلق همیشه انسان را به سوی خودش بکشاند قهراً نقطهٔ مقابلش فرار [از نقص است.] مثل عقربهٔ مغناطیس است؛ وقتی که یک سر آن به یک طرف کشیده می‌شود قهراً سر دیگر هم به نقطهٔ مقابل کشیده می‌شود.

ما همین نظریه را [تأیید] می‌کنیم که فطرت اخلاقی، فطرت زیبایی، فطرت حقیقت‌جویی، تمام اینها از فطرت خداجویی منشعب می‌شود، نه اینکه انسان چند فطرت مستقل دارد، بلکه اینها همه مظاهر آن یک فطرت هستند. یعنی اگر انسان دنبال زیبایی می‌رود، همان جستجوی کمال مطلق او را به این مظهر کشانده. این یک مظهری از مظاهر آن است. اگر دنبال اخلاق می‌رود، این همان است که می‌خواهد خودش را به کمال مطلق متشبّه کند. این را به عنوان مظهری از مظاهر او به طور مبهم و ناآگاهانه جستجو می‌کند. دنبال حقیقت که می‌رود و دائماً می‌خواهد علم کشف کند و به واقعیت برسد، باز دنبال او می‌رود. اینها همه مظاهر او هستند. و این نظریه درست است. در روان‌شناسی معمولاً هرکدام را جداگانه مطرح می‌کنند.

□

ـ معنای آخری که برای دین گفتید شاید بشود آن را اطلاق کرد به این کلمه‌ای که الآن خیلی مصطلح است، کلمهٔ ایدئولوژی.

استاد: بله، درست است، چون می‌خواهیم بگوییم یک مجموع دستگاه منظم و مرتب.

□

ـ آیا فطرت از نظر ارگانیک جای مخصوصی دارد؟

استاد: نه، فطرت در وجود انسان، روانی و روحی است و مادی نیست، یعنی بعد از اینکه انسان از نظر جنبه‌های جسمانی [تمام شد پدید می‌آید.] نظیر حرفی که امروزیها می‌گویند، منتها اینها این مطلب را در لباس دیگری می‌گویند؛ می‌گویند انسان از نظر زیستی به مرحله‌ای از تکامل رسیده، بعد دیگر از نظر زیستی متوقف شده و هیچ تکاملی

---

۱. رعد / ۲۸.

پیدا نکرده و تکامل انسان در مسیر اجتماعی افتاده است. منتها مبدأ تکامل را دیگر خود فرد نمی‌گیرند یعنی مایهٔ تکامل را در فرد [نمی‌دانند،] می‌گویند در جامعه است؛ جامعه چنین کرده، یا روح جمعی چنین کرده، که دورکهیم می‌گوید، یا ابزار تولید چنین کرده، که مارکسیستها می‌گویند و حرف فوق‌العاده نامربوطی است. ولی نظریهٔ فطرت می‌گوید که انسان از نظر مادی و جسمانی تکامل پیدا می‌کند، به این حد می‌رسد، بعد ابعاد[1] معنوی در او رشد می‌کند. آنوقت این کمال اجتماعی و غیراجتماعی انسانی که می‌گویید، اینها رشدهای روحی و معنوی است، یعنی آن بُعد مخفی و مستور وجود انسان است که انسان را به این جاها می‌کشاند.

۱. بُعد یا ابعاد، همین مسئله‌ای که اینجا طرح کرده‌اند.

چند مفهوم مذهبی تاریخی

در جلسهٔ پیش راجع به لغت «دین» بحث کردیم. دو سه لغت دیگر در این زمینه داریم، روی اینها هم از جنبهٔ تفسیر تاریخ بحث کنیم. یکی از آنها کلمهٔ «اسلام» و دیگری کلمهٔ «ایمان» است. اسلام خودش یکی از همان معناهای دین است که در جلسهٔ پیش گفتیم، یعنی یک نظام الهی که مشتمل بر یک سلسله بینشها و گرایشها و دستورالعمل‌هاست.

معنی اسلام

اسلام، هم به معنی اسم مصدری به کار برده می‌شود یعنی آن دین، همین مجموع و نظام، و هم به معنای مصدری استعمال می‌شود یعنی اسلام آوردن، تسلیم این نظام شدن، که از نظر اصول ظاهری و مقرراتی با شهادتین اعلام می‌شود که من تسلیم این نظام هستم. و وقتی که کسی با شهادتین، با گفتن دو کلمهٔ شهادت اعلام کرد که من تسلیم این نظام هستم، ما موظف هستیم که مادام که بر ما خلافش با یک اصول معین ثابت نشده، او را داخل در زمرهٔ مسلمین بدانیم و احکام مسلِم بر او جاری کنیم و حتی حق تجسس نداریم و تا هر حدی که ممکن است باید بپذیریم. قرآن تصریح می‌کند: وَ لا تَقولوا لِمَنْ اَلْقیٰ اِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً[1] کسی که می‌گوید من مسلمانم، شهادتین می‌گوید، شما نگویید نه، تو دروغ می‌گویی. خلاصه تفتیش عقاید نباید بکنید.

---

۱. نساء / ۹۴.

معنی ایمان

و اما ایمان، اخص از اسلام است. با گفتن شهادتین، گفته نمی‌شود که این شخص مؤمن است. ایمان در درجهٔ اول آن گرایش اعتقادی و فکری و قلبی است آنهم در حدی که در عمل این دو خصیصه را داشته باشد که اقرار داشته باشد نه انکار و نیز عمل کند به مقتضای آنچه که اعتقاد دارد و اقرار می‌کند. این مطلب از خود قرآن استنباط می‌شود که مادام که اسلام و این عقاید به مرحلهٔ قلب نفوذ نکرده است، اسم «ایمان» نباید اطلاق بشود با اینکه اسم «اسلام» به حسب ظاهر گفته می‌شود. در آن آیه هست که **قالَتِ الْاَعْرابُ اٰمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنوا وَ لٰكِنْ قولوا اَسْلَمْنا وَ لَمّا يَدْخُلِ الْايمانُ فى قُلوبِكُمْ**[1]. (اعراب در اصل یعنی بادیه‌نشین‌ها نه قوم عرب. اعرابی یعنی بادیه‌نشین.) این بادیه‌نشین‌ها به تو گفتند که ما ایمان آوردیم، به آنها بگو که شما به جای اٰمَنّا بگویید اَسْلَمْنا زیرا هنوز ایمان در دلهای شما وارد نشده. این تفکیکی است که خود قرآن میان اسلام و ایمان کرده است. دین هم دیدید که یک معنی اعمی داشت از دین حق و دین باطل. خود قرآن آن دین مشرکین را هم دین نامید (**لَكُمْ دينُكُمْ وَ لِيَ دينِ**)[2].

کلمهٔ دیگر کلمهٔ «شرک» است. قرآن در مقابل «مؤمنین» بالخصوص، کلمهٔ «مشرکین» را می‌آورد و احیاناً در مقابل کلمهٔ «مسلمین» مشرکین را می‌آورد. چون در مفهوم «مؤمنین» و در مفهوم «مسلمین» توحید خوابیده است و مؤمن آن کسی است که به توحید و به نبوت ایمان و اعتقاد دارد قهراً نقطهٔ مقابل مشرک واقع می‌شود که موحد نیست. پس مشرک نقطهٔ مقابل موحد است که موحد بودن در ضمنِ مؤمن بودن و در ضمنِ مسلِم بودن هست، یعنی ما در قرآن کلمهٔ «توحید» و صیغهٔ «موحد» را هیچ جا نداریم. اصلاً لفظ موحد، موحدین، توحید را در قرآن نداریم ولی البته معنی توحید را در آن عالیترین درجاتش داریم. خود لا اِلٰهَ اِلَّا الله یعنی توحید. **فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدّينَ**[3] یعنی توحید در حد اخلاص، در حد خلوص، نفی شرک در عالیترین حد توحید.

پس مشرک نقطهٔ مقابل مؤمن و مسلِم است از آن جهت که در ضمن مسلِم و مؤمن مفهوم توحید خوابیده است. طبعاً «شرک» مفهوم دینی و مذهبی دارد؛ یعنی همین‌طوری

---

۱. حجرات / ۱۴.

۲. کافرون / ۶.

۳. زمر / ۲.

که توحید مفهوم مذهبی دارد، یعنی یگانه‌پرستی، خدای یگانه را پرستیدن و غیر او را نپرستیدن، شرک نیز مفهوم مذهبی دارد، یعنی برای خدا شریک در پرستش قائل شدن.

ولی اینجا نکتهٔ دقیقی هست و آن این است که آیا معنی مشرک این است که انسان در پرستش خودش دو معبود دارد که با یکدیگر شریکند؟ ابتدا همین طور در ذهن انسان می‌آید. آیا اِشراک لِلّٰه به معنای این است که در عبادتها غیر خدا را با خدا شریک می‌کنند، یعنی در عبادت موحد و یکجهته نیستند، دل به دو سو دارند، دوجهته و دوسویی هستند، هم خدا هم غیر خدا؟ البته ممکن است در مواردی این طور هم باشد ولی آیا اصلاً معنی شرک همین است؟ یا نه، اینکه قرآن مشرک را مشرک می‌نامد نه به دلیل این است که دوقطبی فکر می‌کند، دو هدفی است، دو جهتی است، نیمی از دلش به طرف خداست و نیمی به طرف غیر خدا، بلکه در واقع شرکی که قرآن می‌گوید جانشین‌سازی است، یعنی به جای خدا غیر خدا را قرار دادن. معنای اینکه با خدا در عبادت شریک قرار می‌دهد این نیست که حتماً دو موجود را عبادت می‌کند: خدا و غیر خدا، از این جهت به او مشرک گفته‌اند، بلکه شریک قرار دادن به معنی این است که در یک شأن از شئون خدا که معبودیت است، غیرخدا را شرکت داده. به اعتبار اینکه در یکی از صفات خداوند موجود دیگری را به جای خدا قرار داده، شرک گفته‌اند، و الّا اصلاً خدا را نمی‌پرستد، نه اینکه خدا و غیر خدا را می‌پرستد، به این اعتبار به او «مشرک» می‌گویند.

همان مشرکین زمان قرآن و مشرکین دیگر، غالب آنها[1] اساس حرفشان این بود که می‌گفتند خالق و آفریننده الله است و او ربّ‌الارباب هم هست ولی او را نباید پرستش کرد، این ارباب دوم را یعنی آنهایی که خدا کارها را به آنان تفویض کرده و به جای خدا کارگردان عالم هستند باید پرستش کرد. آنها را پرستش می‌کردند و اصلاً الله را پرستش نمی‌کردند. مشرکین عرب همهٔ پرستششان پرستش بتها بود نه اینکه نیمی از پرستششان پرستش خدا بود و نیم دیگر پرستش بتها. بنابراین مشرکین هم از نظر گرایش عبادتی موحد بودند اما به این معنا موحد بودند که غیر خدا را به جای خدا قرار داده بودند. این معنی شرک در قرآن است که غالباً این گونه است.

البته در مواردی این طور بوده که چون خود الله را قبول داشتند وَ ما کانَ لِلّٰهِ فَهُوَ

۱. بعضی از آنها اصلاً مشرک نبودند.

يَصِلُ اِلىٰ شُرَكائِهِمْ[1] مثلاً قربانی می‌کردند، سهمی را برای الله و سهمی را برای بتها قرار می‌دادند. ولی معمولاً در پرستشها اصلاً کاری به کار خدا نداشتند.

پس باید مفهوم کلمهٔ «شرک» درست روشن بشود که خود شرک هم نوعی توحید است اما نه توحیدی که قرآن می‌گوید. توحیدی که قرآن می‌گوید یعنی الله را به یگانگی شناختن و به یگانگی پرستش کردن. چنین نیست که اگر ما به جای الله یک چیز دیگر را ـ انسان یا ملک و فرشته‌ای و یا خورشید را ـ قرار بدهیم و فقط همان را پرستش کنیم و غیر از او هم چیزی را در نظر نداشته باشیم آنوقت ما از نظر قرآن موحد هستیم. نه، موحد یعنی توحیدِ الله. بجای الله هرچه را قرار بدهیم ـ چه یکی چه دوتا چه ده تا ـ مشرک هستیم. پس آنجایی هم که یکی قرار می‌دهیم باز مشرک هستیم. بنابراین ما نباید از مفهوم شرک حتماً ثنویت بفهمیم، که شرک یعنی ثنویت و تعدد. لازمهٔ شرک ثنویت و تعدد نیست. شرک، جانشین ساختنْ به جای خداست، خواه ثنویت در آن باشد و خواه نباشد. مسئلهٔ شرک در قرآن زیاد مطرح شده است.

معنی اهل کتاب

مفهوم مذهبی تاریخی دیگری که در قرآن هست مفهوم «اهل کتاب» است که احیاناً تحت عنوان یهود و نصاریٰ و مجوس و احتمالاً صابئین هم ذکر شده است. قرآن اهل کتاب را با مشرکین در یک ردیف نمی‌شمارد، با اینکه از بعضی آیات قرآن استنباط می‌شود که اهل کتاب هم آن توحیدی را که قرآن می‌گوید ندارند چون می‌گویند: اِنَّ اللّٰهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ[2]. اینجا قرآن مذهب نصارای آن زمان را یک مذهب غیرتوحیدی می‌خواند. آنهایی که می‌گویند: اَلْمَسيحُ ابْنُ اللّٰهِ[3]، آنهایی که می‌گویند: عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ[4] یا آنهایی که می‌گویند ظلمت و نور (آیهٔ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النّورَ[5] ظاهراً اشاره به اینها دارد) مسلّم از نظر قرآن موحد نیستند. ولی شاید به دلیل اینکه اینها در مقام پرستش، یک موجود دیگر را به طور رسمی به جای الله قرار نمی‌دهند که دیگر الله را پرستش نکنند (گرچه در مقام اعتقاد چنین می‌کنند) قرآن اینها را مشرک نمی‌نامد. می‌فرماید مسیحیها می‌گویند: اِنَّ اللّٰهَ

---

۱. انعام / ۱۳۶.
۲. مائده / ۷۳.
۳ و ۴. توبه / ۳۰.
۵. انعام / ۱.

ثالِثُ ثَلاثَةٍ ولی هیچ وقت اینها را در ردیف مشرکین نشمرده، و می‌دانیم که در مسائل اجتماعی احکام اسلام دربارهٔ مشرکین با احکام اسلام دربارهٔ اهل کتاب متفاوت است یعنی به چشم دیگری به اینها نگاه می‌کند.

شرک تاریخی و شرک خفی

البته دوگونه شرک داریم: یک نوع، شرک تاریخی، یعنی شرکی که قرآن آن مردم را از زمرهٔ مسلمین خارج می‌داند. اینها همانهایی هستند که رسماً در عباداتشان غیر خدا را پرستش می‌کنند. ولی قرآن برای شرک درجات دیگری هم قائل است که ممکن است انسان، مسلمان و مؤمن و موحد باشد در عین حال یک درجاتی از شرک (شرک خفی) را دارا باشد که آنها انسان را از اسلام خارج نمی‌کند ولی درجهٔ ایمان انسان در آن حد پایین است. این مطلب را در اصطلاح اسلامی و حتی از خود آیات قرآن می‌شود استنباط کرد که اینها هم نوعی شرک است. ولی اینها از نظر قرآن شرک تاریخی نیست، یعنی آنجا که قرآن مشرکین را در مقابل مسلمین و مؤمنین قرار می‌دهد نظر به این شرکهای خفی ندارد.

[در بیان] شرک خفی [باید گفت] هر اندازه که اخلاص ضعیف باشد شرک است. هر ریایی شرک است. هر ریاکاری مشرک است اما نه آن مشرک تاریخی که قرآن می‌گوید که نجس است یا از زمرهٔ مسلمین خارج است. [این نوع شرک] گناه بسیار بزرگی (گناه کبیره) است. حتی هر اندازه که از اخلاص انسان در عمل کاسته بشود نوعی شرک است. اگر انگیزهٔ انسان در یک کار عادی غیر خدا باشد آن خودش یک درجه از شرک است. حدیث است که کسی که به سخن گوینده‌ای گوش می‌دهد اگر برای خدا گوش کند در همان حال دارد خدا را پرستش می‌کند، اگر برای خدا گوش نکند همان ناطق را دارد پرستش می‌کند. این خودش یک نوع پرستش است. مَنْ اَصْغیٰ اِلیٰ ناطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ هرکسی که به سخن یک گوینده گوش کند دارد او را پرستش می‌کند. اگر همان را برای خدا گوش کند در همان حال دارد خداپرستی می‌کند؛ برای خدا گوش نکند، در همان حال خداناپرستی می‌کند، یعنی نوعی شرک.

اما اینها شرکهای تاریخی نیست، بحث ما روی شرک تاریخی است. حتی حدیث دارد که شرکهایی در حدهایی در انسان نفوذ پیدا می‌کند که اصلاً انسان خودش نمی‌فهمد. در حدیثی هست: اِنَّ دَبیبَ الشِّرْکِ فِی الْقَلْبِ اَخْفیٰ مِنْ دَبیبِ النَّمْلَةِ السَّوْداءِ عَلَی الصَّخْرَةِ

الصَّمّاءِ فِی اللَّیْلَةِ الظَّلْماءِ[۱]. یعنی پیدایش شرک روی دلها مخفی‌تر است از حرکت مورچهٔ سیاه در شب تاریک روی سنگ سخت. چقدر بی‌علامت است؟! چون بحث ما روی شرک تاریخی است، لزومی ندارد روی اقسام شرک بحث کنیم.

معنی کافر

لغت دیگر در قرآن لغت «کافر» است. آیا لغت کافر مرادف با مشرک است؟ مسلّم مرادف با مشرکِ در اصطلاح قرآن نیست چون شامل اهل کتاب هم می‌شود و قرآن اهل‌کتاب را مشرک از نظر تاریخی نمی‌نامد ولی کافر می‌نامد. و بلکه حتی اعم از مشرک و اهل کتاب است، یعنی افرادی که نه مذهب شرک و نه مذهب اهل کتاب را دارند ولی مذهب اسلام را هم ندارند، اینها کافرند؛ اگرچه اینها همیشه در اقلیت بوده‌اند چون مذهب یک امر فطری است و در طول تاریخ همیشه مذهب به شکلی وجود داشته. افراد و گروههایی بوده‌اند که اساساً هیچ مذهبی نداشته‌اند و یا اگر هم به یک معنا یک پرستشی داشته‌اند [مذهب شمرده نمی‌شود چون] رکن دین و مذهب در قرآن اعتقاد به مبدأ و معاد هر دو است و الّا اعتقاد به مبدأ، مذهب و دین نیست، یک نوع اعتقاد به معاد هم باید در آن باشد. افرادی بودند که می‌گفتند: ما هِیَ اِلّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَموتُ وَنَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا اِلَّا الدَّهْرُ[۲]. طبیعی مسلکِ صِرف بودند. می‌گفتند جز زندگی دنیا هیچ چیز دیگری در کار نیست، یعنی آخرتی در کار نیست. دستی هم که مؤثر در کار عالم است و ما را می‌آورد و می‌برد دست روزگار است، یعنی دست «ماورایی» در کار نیست. قرآن اینها را کافر می‌نامد و حال آنکه این، مذهب نیست، بی‌مذهبی مطلق است.

اصلاً کلمهٔ «کفر» چه کلمه‌ای است؟ معنی کلمهٔ «کفر» همان سَتْر و پوشش است. کافر را از این جهت کافر می‌گویند که در واقع می‌خواهد روی چیزی را بپوشد و آن را طرد کند. شاید این طور تصور شود که کفر در هر جای قرآن که آمده همان مفهوم پوششِ اولیه را دارد، در صورتی که این‌گونه نیست، مفهوم خاصی که قرآن از کفر دارد همان طرد و انکار است یعنی موضع مخالف گرفتن، نه فقط قبول نکردن. صِرف قبول نکردن نیست، بلکه قبول نکردن و موضع مخالف و ضد گرفتن و مبارزه کردن.

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۲، باب ۹۸ / ص ۹۶، با اندکی اختلاف.
۲. جاثیه / ۲۴.

اصطلاحی رایج شده که شاید از فقه به دست آمده است. اینجا اصطلاح فقهی با اصطلاح قرآنی یک مقدار فرق می‌کند. ما در اصطلاح فقهی به چه کسی کافر می‌گوییم؟ هر که مسلمان نیست. می‌گوییم مردم یا مسلم‌اند یا کافر، هرکه مسلمان نیست کافر است. ولی ما از قرآن نمی‌توانیم این اصطلاح را به این شکل دربیاوریم که هر که مسلمان نیست کافر است، چون اگر بگوییم هر که مسلمان نیست کافر است، کفر یک مفهوم سلبی است: مسلمان نبودن. اگر فردی یا قومی هیچ وقت اسلام بر او عرضه نشده است تا عکس‌العمل ایمانی یا عکس‌العمل مخالفی داشته باشد او مسلمان نیست ولی از نظر قرآن کافر هم نیست.

پس ما یک مفهوم مسلمان نبودن داریم. مفهوم دیگر این است: مسلمان نبودن، علاوه بر آن عرضه شدن و قبول نکردن؛ یعنی این طور نیست که به او عرضه نشده، بلکه عرضه هم شده قبول نکرده است. سوم اینکه عرضه بشود و قبول نکند و موضع مخالف هم بگیرد یعنی موضع انکار بگیرد.

به طور مسلّم قرآن کفر را به معنی اول اطلاق نمی‌کند؛ یا خصوصِ معنی سوم است یعنی مفهوم انکار و طرد و حتی مبارزه در آن هست، یا حداکثر بگوییم که مفهوم قبول نکردن و امتناع از قبول کردن در آن هست. این است که به یک اصطلاح، کفر و ایمان، همچنین نفاق که بعد خواهیم گفت، سه مفهومی است که بعد از آمدن پیغمبر تحقق پیدا می‌کند. اگر پیغمبری نیامده مؤمنی هم وجود ندارد، چون مؤمن یعنی کسی که به آنچه پیغمبر می‌گوید گرایش دارد. حالا اگر در جایی پیغمبری نیامده مؤمنی نیست و به همان دلیل که مؤمنی نیست کافری هم نیست. وقتی که پیغمبری با آیات و بیّنات (به تعبیر قرآن) به میان مردم می‌آید اینجاست که مردم از نظر عکس‌العملی که در مقابل او نشان می‌دهند دو گروه (و گاهی سه گروه) می‌شوند: یا مؤمن‌اند یعنی عکس‌العمل آنها در مقابل او این است که گرایش پیدا می‌کنند و تسلیم می‌شوند و قبول می‌کنند. یا کافرند یعنی از قبول کردن امتناع می‌کنند و او را انکار و طرد می‌کنند. و یا احیاناً منافق‌اند یعنی افرادی هستند که در باطن از گروه کافرها هستند ولی دورویی و دوچهرگی به خرج می‌دهند و خودشان را به ظاهر از گروه مسلمانها نشان می‌دهند.

و لهذا در قرآن ما دو جور کفر داریم: کفر حق و کفر ناحق. قرآن در یک جا [به کفر حق] تصریح می‌کند. (آیات دیگری هم داریم. یک وقت من از **المعجم المفهرس** چندین آیه پیدا کردم.) قرآن می‌گوید هر مؤمنی کافر هم باید باشد چون می‌گوید: **لا اِکْراهَ فِی الدّینِ**

قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقیٰ[۱]. می‌گوید که همیشه ایمان به الله باید مقرون به کفرِ به طاغوت باشد. این همان کفر حق است. پس کفر یعنی امتناع از قبول چیزی و موضع مخالف در برابر آن گرفتن. فردی کفرِ به الله پیدا می‌کند، می‌شود مَنْ یَکْفُرْ بِاللهِ. فردی ایمان به الله و کفرِ به طاغوت پیدا می‌کند، می‌شود: مَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ.

در سورهٔ شعراء هست که فرعون به موسی می‌گوید: وَ فَعَلْتَ فَعْلَتَکَ الَّتی فَعَلْتَ وَ اَنْتَ مِنَ الْکافِرینَ[۲]. اگرچه بعضی مفسرین احتمال می‌دهند که این کفر به معنای کفر نعمت باشد. البته احتمالش هست ولی احتمال اینکه [معنای آیه این باشد که] تو کافرِ به دین ما هستی [نیز وجود دارد.] همان کفری است که باید هم موسی می‌داشت. واقعاً فرعون راست می‌گفته، چون موسی به دین اینها کافر بود.

همچنین اینکه در سورهٔ «قُلْ یا اَیُّهَا الْکافِرون» می‌فرماید: قُلْ یا اَیُّهَا الْکافِرونَ. لا اَعْبُدُ ما تَعْبُدونَ. وَ لا اَنْتُمْ عابِدونَ ما اَعْبُدُ. وَ لا اَنَا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ. وَ لا اَنْتُمْ عابِدونَ ما اَعْبُدُ. لَکُمْ دینُکُمْ وَ لِیَ دینِ[۳]. در واقع روح مطلب برمی‌گردد به اینکه: ای کافرانِ به دین من، همین طوری که شما کافر به دین من هستید من هم کافر به دین شما هستم. شما هم کافرید من هم کافر. شما کافر به دین من هستید و مؤمن به دین خودتان (اگر راست بگویید)، من مؤمن به دین خودم هستم [و کافر به دین شما.][۴]

در آیات دیگر قرآن هم ما داریم مواردی که قرآن کلمهٔ کفر را در مورد شرک یعنی کفرِ به شرک به کار برده مثل اینکه از زبان شیطان (گویا در قیامت) نقل می‌کند که گفت: اِنّی کَفَرْتُ بِما اَشْرَکْتُمونِ مِنْ قَبْلُ[۵]. شیطان می‌گوید شما چرا آمدید مرا پرستش کردید، مرا در مقابل خدا قرار دادید؟ من به این شرک شما کافرم.

ـ کفر در اینجا به معنی بیزاری است.

---

۱. بقره / ۲۵۶.
۲. شعراء / ۱۹.
۳. سورهٔ کافرون.
۴. [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]
۵. ابراهیم / ۲۲.

استاد: بیزاری همان انکار است. ما هم می‌گوییم بیزاری و انکار. پس این، معنای اعم و معنی خود قرآن [برای کفر] است. اینکه می‌گوید اِنّی کَفَرْتُ بِما اَشْرَکْتُمونِ من قبول ندارم، همان بیزاری و تبرّی جستن است.

غرض اینکه معنای کفر در قرآن در همه جا یک معنای ضد توحیدی نیست و خلاصه کفر مساوی با شرک نیست. هیچ جا ما کلمهٔ شرک مقدّس نداریم که در یک جا شرکی مقدّس شمرده شده باشد ولی ما کفر مقدّس داریم. چون کفر معنایش انکار و مخالفت است، اگر کفر به الله و اَلیوم الاخِر باشد این همان کفر معمولی است که قرآن از آن یاد می‌کند و آن را می‌کوبد. ولی قرآن می‌گوید هر جا که ایمان به الله هست یک کفری هم باید در آنجا باشد. بنابراین کفر برخلاف شرک که مفهوم مذهبی دارد، بالذات مفهوم مذهبی ندارد. اگر کفر، کفر به دین حق باشد و یک شرکی با آن توأم باشد این خودش یک مذهب است و الّا می‌تواند کفر به دین حق باشد و هیچ شرکی هم با آن توأم نباشد. آن دیگر مذهب نیست. مثل همان کفرِ ما هِیَ اِلّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَموتُ وَ نَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا اِلَّا الدَّهْرُ[1]. این کفر هست بدون اینکه شرک یا مذهبی از مذهبها باشد.

ـ در آیهٔ اول سورهٔ بیّنه کفر و شرک را با همدیگر نیاورده؟ لَمْ یَکُنِ الَّذینَ کَفَروا مِنْ اَهْلِ الْکِتابِ وَ الْمُشْرِکینَ مُنْفَکّینَ حَتّیٰ تَأْتِیَهُمُ الْبَیِّنَةُ[2].

استاد: نه، اینجا کافر را اعم از مشرک و اهل کتاب قرار داده، ما هم همین را گفتیم که کافر یک مفهوم اعم است از مشرک و اهل کتاب و حتی اعم از هر دوی اینها هم هست یعنی شامل شقّ سومی هم می‌شود که نه مشرک باشد و نه اهل کتاب. آن آیه مؤیّد عرض ماست.

معنی منافق

و اما می‌آییم سراغ کلمهٔ نفاق. ما گروه دیگری در قرآن داریم که قرآن اینها را گروه منافق می‌نامد. منافقین کسانی هستند که در باطن و در روش اصلی زندگی کافر به الله و اَلیوم

---

۱. جاثیه / ۲۴.
۲. بیّنه / ۱.

الاخِرِ و کافر به اَلنبی و اَلرسول و کافر به وحی هستند اما در ظاهر خودشان را به اینها می‌چسبانند. در سیزده سوره ـ و شاید بیشتر[۱] ـ از سوره‌های قرآن مسئلهٔ منافقین مطرح شده و قرآن خیلی هم با لحن شدیدی منافقین را مطرح کرده است. از جمله در اول سورهٔ بقره است که در واقع در آنجا مردم را بعد از آمدن قرآن سه دسته می‌کند: گروه مؤمنین یعنی متقینی که ایمان به غیب می‌آورند وَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقونَ...[۲] و گروه دیگر گروه کافرها که اِنَّ الَّذینَ کَفَروا سَواءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا یُؤْمِنونَ[۳]. سه چهار آیه مؤمنین را و دو آیه هم کافرها را ذکر می‌کند، بعد بیش از سه چهار آیه دربارهٔ منافقین بحث می‌کند: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَقولُ اٰمَنّا بِاللهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنینَ. یُخادِعونَ اللهَ وَ الَّذینَ اٰمَنوا وَ ما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ وَ ما یَشْعُرونَ[۴].

بنابراین از نظر گروههای تاریخی، در قرآن مردم تقسیم می‌شوند به مؤمن، مشرک[۵]، اهل کتاب و منافقین. آنوقت ممکن است کسی بخواهد که از نظر گروه‌بندیهای تاریخی حساب کند ببیند که آیا اینها از جنبهٔ مادّیت تاریخ قابل توجیه هستند یا نه. می‌بیند قابل توجیه نیستند زیرا مشرکِ در اصطلاح قرآن معنایش لزوماً دوخدایی و دوقطبی بودنِ فکر نیست، بلکه طولی بودن معبودهاست، یعنی رب داشتن و آن ربْ رب [دیگر] داشتن، به جای خدا غیرخدا را پرستش کردن. از نظر ما اینها را نمی‌شود بر اساس نظامهای اجتماعی توجیه کرد که مثلاً نظامات اجتماعی ایجاب می‌کند که یک وقت مردمی مشرک باشند (مشرکِ به اصطلاح قرآن)، اگر جامعه دوقطبی شد مردم مشرک می‌شوند؛ چون مشرکِ به اصطلاح قرآن معنایش دوخدایی نیست. همین طور مسئلهٔ منافقین که قرآن خیلی روی آن تکیه می‌کند و ما نباید منافقین را در ردیف مشرکین قرار بدهیم. این هم یک اشتباه دیگری است که گاهی منافق را در ردیف مشرک قرار می‌دهند، حال آنکه منافقین غالباً خدا ناپرست‌اند و هیچ چیز را پرستش نمی‌کنند نه اینکه دو خدا را پرستش می‌کنند یا یک خدا را پرستش می‌کنند و آن بتی است که به جای خدا قرار

۱. قدر مسلّمش سیزده سوره است.
۲. بقره / ۳.
۳. بقره / ۶.
۴. بقره / ۸ و ۹.
۵. به آن معنا که عرض کردم، یعنی آن که غیرخدا را جای خدا قرار می‌دهد خواه دوخدایی یا سه خدایی و یا یک خدایی باشد.

می‌دهند. اینها اغلب مردمی هستند که اصلاً لامذهب محض و لامذهب مطلق هستند. در شرایطی که در جامعه خداپرستی و مذهب در میان تودهٔ مردم نفوذ دارد عده‌ای که در واقع اعتقاد و ایمان ندارند، نفوذ مذهب سبب می‌شود که اینها بیایند پرده‌ای روی عقاید خودشان بکشند و تظاهر کنند، برای اینکه از آنچه که وجود دارد استفاده کنند.

گروههای چهارگانه در مقابل امیرالمؤمنین علیه‌السلام

مثلاً این چگونه توجیه می‌شود؟ امیرالمؤمنین در زمان خلافتش در مقابل چهار گروه در داخل مسلمین قرار گرفت و با سه گروه جنگید. حال، اینکه در خارج نیز گروههای دیگری بودند به جای خودش. آن چهار گروه با گروه خودش اگر حساب کنیم می‌شود پنج گروه: یک گروه خودش و شیعیان و پیروانش. گروه دیگر گروه اصحاب جمل بودند که خودش آنها را «ناکثین» می‌نامد به تبع حدیثی که از پیغمبر اکرم نقل شده. طلحه و زبیر و عایشه آمدند مردم را به بهانهٔ خونخواهی عثمان جمع کردند و جنگ خونین جمل را بپا کردند، و البته عللی در کار بود که عرض خواهم کرد. گروه دیگر گروه معاویه بودند که آمدند جنگ صفین را بپا کردند. گروه دیگر گروه خوارج بودند که جنگ نهروان را بپا کردند. و گروه دیگر گروه اعتزالیون بودند که جنگی بپا نکردند ولی رفتند در خانهٔ خودشان نشستند، نه به علی کمک کردند و نه با علی جنگیدند، ولی آن هم نوعی مخالفت بود. آنها هم با نصرت نکردن علی با علی مخالفت کردند، علی را تضعیف کردند هم از نظر روحی هم از نظر مادی و جسمی.

آیا امیرالمؤمنین همهٔ این چهار گروه مخالف را در مقابل خودش با یک چوب می‌راند؟ نه، اینها اغلب خودشان با همدیگر توافق نداشتند. خود همانها هم با همدیگر مخالف بودند. اما اصحاب جمل و اصحاب صفین تا اندازه‌ای با هم روابطی داشتند ولی اگر فرض کنیم اصحاب جمل بر علی علیه‌السلام پیروز می‌شدند و علی در آنجا کشته و لشکرش پاشیده می‌شد، به طور قطع تضاد شدیدی میان طلحه و زبیر و عایشه از یک طرف و معاویه از طرف دیگر برای تصاحب حکومت پدید می‌آمد. در آن هیچ شکی نیست. و تا آخر هم عایشه با معاویه چندان رابطهٔ صمیمی و خوب و خوشی نداشت. اینها چرا جنگیدند؟ البته علل خاصی داشت. اما خود علی اینها را تحلیل کرده. عایشه بیش از هرچیزی تحت تأثیر یک سلسله عقده‌های روانی قرار گرفته بود، به تعبیر امیرالمؤمنین سینهٔ او مثل کورهٔ آهنگری مشتعل به آتش بوده. حاضر بود که هرکس دیگر [غیر از

علی علیه‌السلام] خلافت را به دست بگیرد و تمام محرومیتها را متحمل بشود، نه اینکه دنبال پول بود. عایشه مسلّم از نظر زندگی مادی قانع بود به همان چیزی که همه به او می‌دادند. هر کس که خلیفه می‌شد آن مقداری که باید به زنهای پیغمبر ماهانه بدهد به او می‌داد. او که نمی‌خواست کاخی برای خودش بسازد. دنبال این حرفها نبود. ولی از نظر روحی آن کینه‌ها و اینکه به حضرت زهرا به چشم دختر هووی سابق خودش نگاه می‌کرد و علاقهٔ عجیب حضرت رسول نسبت به خدیجه، یک زن پیر، با اینکه خودش دختر جوان زیبایی بود و می‌دید باز هم نمی‌تواند جای [او را بگیرد و] ناراحت می‌شد و گاهی این ناراحتی را ابراز می‌کرد، آن علاقهٔ شدید حضرت رسول نسبت به حضرت زهرا و آن احترام فوق‌العاده‌ای که برای حضرت زهرا قائل بود، اینها حسادتش را برمی‌انگیخت و نسبت به امیرالمؤمنین از همان ابتدا حسادت می‌ورزید. ابن‌ابی‌الحدید و دیگران هم قضیه را گفته‌اند. او آن روزی که شنید خلافت به علی رسیده اصلاً آتش گرفت، فقط روی حسادت.

در مورد طلحه و زبیر البته عوامل دیگری در کار بود. اینها مردمی بودند که در زمان خلافت عمر و بالخصوص در زمان خلافت عثمان مزایای عجیب زیادی کسب کرده بودند و بعد هم می‌خواستند در امر خلافت یک نوع شرکتی داشته باشند تا باز هم دنبالهٔ همان استفاده و بهره‌کشی‌شان را ببرند. ولی دیدند که قضیه این طور نیست. علی نه تنها به اینها سهمی نخواهد داد بلکه بخشی از آنچه را هم که گرفته‌اند از اینها پس خواهد گرفت. این بود که آمدند مسئلهٔ قتل عثمان را بهانه قرار دادند. اما اکثریت تودهٔ مردم، مردم اغفال‌شده‌ای بودند.

می‌آییم سراغ قاسطین و معاویه. معاویه حسابش از حساب عایشه جدا بود. یک آدمی بود که اصلاً سودای خلافت را از همان سالهای خلافت عمر در سر می‌پروراند. البته سوابقی با امیرالمؤمنین داشت، علی قاتل عمو و برادرش بود، لذا کینه می‌ورزید. ولی مسلّم هر کس دیگر غیر از علی علیه‌السلام هم اگر خلیفه می‌بود، خود عثمان هم اگر خلیفه می‌بود او بر ضد وی تحریک می‌کرد. این تعبیر امیرالمؤمنین است، فرمود تو دوست عثمان هم نیستی، همان عثمان که قوم و خویشت است. در همین هم که خودت را طرفدار عثمان معرفی می‌کنی دروغ می‌گویی، و دروغ هم می‌گفت. فرمود: **نَصَرْتَ عُثْمٰانَ حَيْثُ كانَ النَّصْرُ لَكَ، وَ خَذَلْتَهُ حَيْثُ كانَ النَّصْرُ لَهُ**[1] آن روزی که عثمان بدبخت احتیاج به

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۷.

کمک تو داشت، یعنی زنده بود، هرچه داد کشید کمک بفرست، این شورشیها مرا کشتند، گوش کرت را به طرفش کردی، چون فکر می‌کردی اگر او را بکشند از مرده‌اش بهتر می‌توانی استفاده کنی. وقتی عثمان کشته شد فریاد وا مظلوما، وا عثمانا را بلند کردی.

برای معاویه علی و عثمان هردو یکی بودند. اگر عثمان نمرده بود و علی در کار نبود هم هرطور بود علیه عثمان تحریک می‌کرد که عثمان را بردارد و خودش سر جای او بنشیند.

خوارج اصلاً حسابشان حساب دیگری بود. خوارج را نیز بیشتر و بهتر از هرکسی خود حضرت امیر تحلیل کرده. حضرت امیر خوارج را یک عده مردم مذهبی متعصب جاهل احمق می‌داند. آنچه که عایشه را برانگیخت غیر از آن چیزی است که خوارج را برانگیخت. آنچه که معاویه را برانگیخت غیر از آن چیزی بود که خوارج را برانگیخت. در **نهج‌البلاغه** می‌فرماید: **جُفاةٌ طَغامٌ... لَیسوا مِنَ الْمُهاجِرینَ وَ الْاَنْصار**[1] یک مردمِ ـ به تعبیر ما ـ بدْوِیِ بی‌فرهنگِ بی‌اطلاعی که اصلاً اسلام را نمی‌شناسند، تأدیب نشده‌اند و در اسلام پرورش پیدا نکرده‌اند، ادبشان ادب اسلامی نیست، فکرشان فکر اسلامی نیست. اینها فقط گرایش به اسلام پیدا کردند و بعد چسبیدند به عبادت کردن، شب تا صبح عبادت کردن، و بعد عقاید جاهلانه‌ای که پیدا کردند، دنبال اینها را سفت گرفتند. معمولاً آدمهای جاهل، تنگ‌نظر هستند. دچار تنگ‌نظری همهٔ مقدّسهای جاهل شدند: فلان‌کس کافر شد، گناه کبیره موجب کفر است، علی کافر شد و...

و اما آن مردمی که اعتزالیون بودند مثل سعد وقاص و اسامة بن زید و زید بن ارقم که کنار کشیدند. اینها نیز گروه دیگری بودند. یک مردم عافیت‌طلبی بودند، به خیال خودشان راهی را پیش گرفتند که هم به دنیایشان ضرر نرسد هم به آخرتشان. خواستند راهی را انتخاب کنند که هم دنیا را داشته باشند هم آخرت را، به معنای اینکه به دنیایشان صدمه‌ای نرسد به آخرتشان هم صدمه‌ای نرسد. اگر با علی بجنگند آخرت را از دست داده‌اند، اگر علی را همراهی کنند دنیایشان را از دست داده‌اند، پس پایمان را کنار می‌کشیم، نه دنیایمان را از دست می‌دهیم نه آخرتمان را. فکر نکردند که اگر تو با علی بجنگی آخرت را از دست داده‌ای، اگر از علی هم کنار بکشی آخرت را از دست داده‌ای. آخرت را از دست دادن فقط به این نیست که با علی بجنگی. وقتی که علی را کمک نکنی

---

۱. خطبهٔ ۲۳۶.

او را مخذول کرده‌ای. خودش فرمود: خَذَلُوا الْحَقَّ وَ لَمْ یَنْصُرُوا الْباطِلَ[۱]. به نصرت باطل نشتافتند اما حق را خِذلان کردند. خذلان حق هم گناه است. نه فقط نصرت باطل گناه است، خذلان حق هم گناه است. قرآن تصریح می‌کند: وَ اِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اقْتَتَلوا فَاَصْلِحوا بَیْنَهُما فَاِنْ بَغَتْ اِحْدیٰهُما عَلَی الْاُخْریٰ فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتّیٰ تَفیءَ اِلیٰ اَمْرِ اللهِ[۲]. می‌گوید اگر جنگ داخلی میان مسلمین پیش آمد اول بروید کوشش کنید میان اینها اصلاح کنید، بسا هست سوء تفاهمی در کار باشد. اگر برایتان روشن شد که سوء تفاهم در کار نیست بلکه یکی از این دو گروه طغیانگر و مغرض است (نمی‌گوید حالا که اصلاح نتیجه نداد بروید در خانه‌تان بنشینید) به نفع آن کسی که مظلوم است و علیه آن کسی که بغی می‌کند وارد جنگ بشوید. این نصّ قرآن است. پس «ما به خانه می‌نشینیم آخرت خودمان را حفظ می‌کنیم دنیایمان را هم حفظ می‌کنیم» حرف چرندی است.

پس در اینجا پنج جناح وجود دارد: جناح علی علیه‌السلام، جناح معاویه، جناح خوارج، جناح اصحاب جمل و جناح اعتزالیون. آیا واقعاً جامعه از نظر نظامات اجتماعی به پنج گروه تقسیم شده بود که بعد روبنای فکری اینها این جور شد و اینها چند گروه شدند؟ نه، این طور نبود، اینها را نمی‌شود با این مسائل توجیه کرد.

همین طور در زمان پیغمبر. در زمان پیغمبر نیز اینکه مردم سه گروه شدند: مؤمنین، کافرین، منافقین...

ـ این پنج گروه را با آن اصطلاحات (مؤمن و مشرک و کافر و منافق) چگونه می توانیم تطبیق دهیم؟

استاد: احسنت، این بستگی به یک اعتقادی دارد. وقتی ما می‌گوییم کفر، این شامل کفر به الله هست، شامل کفر به اَلیوم الاخر هم هست، شامل کفر بما اُنزِلَ (یعنی کفر به پیغمبر) هم هست (وَ الَّذینَ یُؤْمِنونَ بِما اُنْزِلَ اِلَیْکَ[۳]) و مطابق عقیده‌ای که ما داریم (اینجا دید ما با دید اهل تسنن فرق می‌کند) شامل کفر به امام هم هست چون ایمان به رهبر

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۲.
۲. حجرات / ۹.
۳. بقره / ۴.

هم باید باشد، زیرا ایمان به امام و رهبر منصوص جزو اصول ایمانی است، پس انکار امام هم یعنی از دست دادن یک رکن از ارکان ایمان، پس کفر است.

بر این اساس، از این پنج گروه آن سه گروهِ مقابل گروه مؤمن کافر بودند. خوارج شمشیر به روی امام کشیده بودند و کفر به امام داشتند. این خودش درجه‌ای از کفر است. اصحاب جمل و اصحاب معاویه نیز همین طور بودند. منتها بحث این است که آیا فقط سرانشان کافر بودند ولی اتباع، مردم قاصر جاهلی بودند؟ و شاید خوارج هم در میان اتباعشان افراد جاهلی بودند. اگر آن طور باشد، مردم قاصری هستند چون ما یک گروه قاصر هم در قرآن داریم که همان «**اَلْمُسْتَضْعَفینَ الَّذینَ لا یَسْتَطیعونَ حیلَةً وَ لا یَهْتَدونَ سَبیلاً**»[1] هستند. گفتیم که قرآن گروهی از مستضعفین را قاصر می‌نامد.

ولی در مورد اعتزالیون که اینها را چه باید گفت، شاید بیشتر بشود...[2] معاویه و اصحاب معاویه که در باطن کافر بودند ولی تظاهر به اسلام می‌کردند. به حساب عقیدهٔ ما کافرند چون همان کفر به امام کافی است که ما اینها را کافر بشماریم. اگر ما با معیار اهل تسنن نگاه کنیم که کفر به امام را کفر نمی‌دانند ولی کفر به الله و اَلیوم الاخر را کفر می‌دانند، اینها منافق‌اند.

ـ حدیثی هست که هرکس که به علی بغض داشته باشد منافق محسوب می‌شود. این سه گروه اول به علی علیه السلام بغض داشتند.

استاد: من الآن چنین چیزی یادم نیست. [این جمله] یعنی اگر کسی ادعای اسلام کند و علی را بغض [داشته باشد] منافق است. ابوجهل علی را بغض داشت، آیا منافق بود؟ پس منظور گروهی است که مسلمانند. مقصود این است که افرادی که اظهار اسلام می‌کنند و در عین حال علی را دشمن می‌دارند اینها در باطن نمی‌توانند مسلمان باشند. واقعاً اینها منافق هستند. همین طوری که عرض کردم، روی این حساب، اینها مسلمانانی منافق هستند که به حسب عقیده‌ای که ما شیعه داریم کافر هم هستند. بنابراین از نظر ما منافات ندارد که از این دید خاصی که ما می‌گوییم، از نظر کفر به امام کافرند، از نظر ایمان

---

۱. برگرفته از آیهٔ ۹۸ سورهٔ نساء.

۲. [افتادگی از نوار است.]

به الله و به اَلنبی منافق‌اند، چرا؟ زیرا وقتی که کسی اظهار ایمان به پیغمبر مـی‌کند ولی امری را که مسلّم پیغمبر گفته قبول نمی‌کند پس در ایمانش به پیغمبر و ایمانش به قرآن منافق است. آن حدیث، ناظر به ایمان به الله و ایمان به پیغمبر و ایمان به الله و ایمان به قرآن است، یعنی کسی نمی‌تواند ادعا کند که من مؤمن به پیغمبر هستم و علی را دشمن می‌دارم. چنین کسی در ایمانش به پیغمبر منافق است. این مسلّم نظر به ایـن حـیثیت خاص دارد.

پس ما خواستیم در مورد دین و تاریخ ببینیم این گروههای تاریخی کـه قـرآن بـا عناوین دینی مشخص کرده چه گروههایی هستند و هر گروهی چه معنی و مفهومی دارد.

ـ آیا این سه گروهی که حضرت امیر بیان فرمودند (قـاسطین، مـارقین، ناکثین) اختصاص به زمان حضرت علی داشته یا در زمانهای بعدی هـم می‌شود وجود داشته باشد؟

استاد: سؤال خوبی است. البته با آن خصوصیات نه، ولی از نظر روش کلی می‌شود اینها را تحت یک ضابطه‌های کلی درآورد. من یک وقتی فکر کردم که اینها را تحت چه ضابطه‌های کلی که در همهٔ زمانها باشد می‌توان درآورد ولی به یک نتیجهٔ قطعی نرسیدم. ظاهر قضیه این است که یک جریان خاص برای ناکثین سبب شد که اینها ناکث بودند؛ چون ناکثین یعنی کسانی که نکث بیعت و نکث عهد کردند. از آن جهت اینها را ناکثین می‌گویند که سرانشان آمدند با حضرت امیر بیعت و عهد کردند و بعد نقض عهد و نقض بیعت کردند و زیر پیمان خودشان زدند. حالا این را بشود تحت یک اصل کلی تاریخی وارد کرد که در همهٔ زمانها یک چنین جریانی باشد، نمی‌دانم، باید رویش فکر کنم.

در مورد قاسطین می‌توان چنین کاری کرد چون آنها در واقع منافقین بودند. آنـجا عدول کردند، انحراف و انشعاب پیدا کردند. قاسطین را می‌شود گـفت کـه انشـعابی‌هایی هستند که در هر زمانی پیدا می‌شوند، گروهی که بعد روی یک سلسله اغراض خصوصی انشعاب می‌کنند و جدا می‌شوند.

و اما مارقین، مطابق خصوصیتی که امیرالمؤمنین از اینها توصیف کرده، روح اینها را توأم شدن دیانت و جهالت تشکیل می‌دهد. روح خارجیگری عبارت است از تدیّن خیلی شدید و توأم با جهالت و نادانی، و قدرت نداشتن بر تجزیه و تحلیل، که بعد بـه دنـبال

خودش تنگ‌نظری و تکفیر و تفسیق می‌آورد و اینکه غیر از خودش و گروه خودش همهٔ مردم را دشمنان خدا بداند، همه را معذّب بداند، همه را گمراه بداند، که این جریان همیشه در طول تاریخ هست. در عین حال باز باید فکر بیشتری کرد.

وقتی من کتاب **جاذبه و دافعهٔ علی** علیه‌السلام را می‌نوشتم می‌خواستم که بحث بیشتری روی این موضوع بکنم که نکردم ولی حالا قصد دارم همان را کمی تفصیل بدهم.

ـ از نظر لغت، قاسطین و مارقین و ناکثین چگونه است؟

استاد: نکث ـ عرض کردم ـ به معنای نقض عهد و بیعت است.

قسط از کلماتِ اضداد است. یک معنای قِسط عدل است. معنای دیگر آن انحراف از عدل است که در قرآن هست: **وَ اَمَّا الْقاسِطونَ فَكانوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً**[۱]. ما از این لغات اضداد در زبان عربی داریم.

مارقین، «مَرْق» خروج است و گویا خروجِ به سرعت و شدت و تندی است؛ چنانکه تیری از کمان یکدفعه خارج بشود. اینها را از آن جهت مارقین می‌گویند که به علت همان جهالتشان از یک طرف و تعصبشان از طرف دیگر به سرعت از دین خارج شدند. گاهی افرادی تدریجاً و قدم به قدم رابطه‌شان قطع می‌شود. و گاهی افرادی در یک جریان حادّ و تند یکمرتبه خارج می‌شوند. اینها این گونه بودند. اینها که تا دیروز شیعهٔ علی علیه‌السلام بودند و در رکاب علی می‌جنگیدند، بعد سر جریان فریبکارانهٔ قرآن سرِ نیزه کردن که انتظار نداشتند [امیرالمؤمنین دستور ادامهٔ جنگ بدهد یکمرتبه از دین خارج شدند.][۲]

۱. جن / ۱۵.
۲. [چند ثانیه‌ای از آخر بیانات استاد ضبط نشده است.]

خوشبینی و بدبینی به جهان و انسان

بحثی که از این جلسه در نظر است شروع بشود یک سرفصل مبحث جدیدی است. ما در گذشته عرض کردیم که دو مسئلهٔ مهم در باب تاریخ وجود دارد که اگرچه معمولاً به این صورت طرح نمی‌شود ولی آنهایی هم که طرح کرده‌اند، در نتیجهٔ نهایی به همین صورت درمی‌آید. یکی مربوط به ماهیت تاریخ یا هویت تاریخ است که آیا تاریخ هویت مادی دارد یا هویت معنوی و یا یک هویت مرکب از ماده و معنا، که بحثهای گذشتهٔ ما در اطراف این مطلب بود. بحث دیگر مربوط به نحوهٔ جریان تاریخ است که می‌شود از آن به «نحوهٔ وجود تاریخ» تعبیر کرد ولی بهتر این است که به «نحوهٔ جریان تاریخ» تعبیر کنیم و آن اینکه جریان تاریخ، حالا تاریخ هر هویتی دارد، چگونه و به چه کیفیتی است و تحت تأثیر چه عوامل اصلی است؟ عوامل اصلی‌ای که تاریخ را به جریان می‌اندازد چیست؟ که البته دربارهٔ این قسمت هم ما قبلاً به شکلهای دیگری بحث کرده‌ایم ولی حالا چون در شکل قرآنی‌اش می‌خواهیم بحث کنیم قهراً بحث ما جنبه‌های تازه‌ای دارد. در صدر این مبحث که جریان تاریخ چگونه جریانی است یک مسئلهٔ اساسی باید مطرح بشود و آن مسئلهٔ خوشبینی یا بدبینی به تاریخ است که به یک اعتبار برمی‌گردد به خوشبینی و بدبینی به انسان، با یک تفاوت که عرض خواهم کرد.

مسئلهٔ خوشبینی و بدبینی به تاریخ و به انسان خود یک مسئلهٔ مستقلی است و کم و بیش سابقهٔ تاریخی دو سه هزار ساله دارد. بعضی فیلسوفان نسبت به جهان و نسبت

به انسان هردو بدبین بودند. جهان را در مجموع خودش یک امر نبایستنی، یک شیء نامطلوب و انسان را هم در میان مخلوقات این عالم، بالخصوص یک موجود شریر و یک موجودی که اسیر یک سلسله غرایز پست پلید است و از وجود این موجود در واقع جز شر چیزی برنمی‌خیزد می‌دانستند. معتقد بودند که جهان شر است و انسان هم شریرترین موجودات.

فیلسوفان گریان

اینهاست که یک سلسله فیلسوفان بدبین و به اصطلاح «گریان» به وجود آورده. و مسئلهٔ خودکشی که در قدیم مطرح بوده است و امروز هم گاهی مطرح می‌شود که اصلاً خودکشی آیا یک کار منطقی است یا منطقی نیست، از نظر این افراد کار منطقی است، آنهایی که نمی‌کنند شهامتش را ندارند و الّا اگر کسی شهامت داشته باشد یگانه کار نیکی که در عالم وجود دارد خودکشی است برای اینکه خلاص کردن انسان است از این جهان پرشور و شر و از این دنیای شرِ وجود خودش. اگر جهان و زندگی شر باشد و اگر انسان یک موجود شری باشد، در همهٔ عالم فقط یک خیر می‌تواند وجود داشته باشد و آن پایان دادن به این شر است. البته ما که نمی‌توانیم به این جهان پایان بدهیم و یکدفعه عالم را نیستِ مطلق کنیم ولی لااقل به یکی از شرور که وجود خودمان است که می‌توانیم پایان بدهیم. البته قهراً لازمهٔ این حرف این است که همان‌طوری که پایان دادن به حیات خود خیر است چون حیات شر است، قهراً باید پایان دادن به حیاتهای دیگران هم خیر و خدمت باشد. انسان هرچه که انسانها را بکشد، صغیر و کبیرش، به آنها خدمت کرده، برای اینکه اینها را از یک شری که شر زندگی است راحت کرده. اینکه زندگی شر است نه اینکه بـه حکـم عوامل بیرونی شر شده، بلکه اصلاً زندگی در ذات خودش شر است.

این فکرها در دنیاهای قدیم هم به شکلهای مختلف بوده است. فلسفهٔ مـانی بـر همین جهت بود که زندگی شر است. منتها او در عین حال به یک نوع ثنویت میان روح و بدن قائل بود و می‌گفت روح تا در این بدن است بدن شر است، بدن و زندگی مادی شر است و هر کسی که خودش را از این زندگی خلاص کند، در واقع مثل این است که مرغی را از قفس آزاد کرده باشد، و هر کسی که بمیرد از شر این زندگی رها شده است. گو اینکه فرض زندگی دیگر می‌کرد ولی این زندگی را صد درصد شر می‌دانسته. می‌گویند پادشاه معاصرش گفت من می‌خواهم مطابق فلسفهٔ خودت بـهترین خـدمتها را بـه تـو بکـنم،

می‌خواهم تو را از شر این زندگی راحت کنم و راحتش کرد.

صادق هدایت، پیام‌آور خودکشی

در عصر ما هم می‌دانیم این فکرها وجود داشته، در میان غربیها وجود داشته و در میان شرقیها هم وجود داشته، و این مردک، صادق هدایت، پیام‌آور این پیام بود، این فکر را تبلیغ می‌کرد و همیشه در نوشته‌هایش آن چهره‌های زشت زندگی را مجسم می‌کرد، همهٔ زندگی را مثل لجنزاری مجسم می‌کرد که جز لجن و گندیدگی چیز دیگری در آن وجود ندارد و یک عده کرمهایی در این لجن به نام «انسان» دلشان را خوش کرده‌اند و دارند به همین زندگی کثیف خودشان ادامه می‌دهند. خودکشی را تبلیغ می‌کرد. آخر خودش هم تحت تأثیر حرفهای خود قرار گرفت و خودش را در سال ۱۳۲۰ کشت، و چقدر جوانهایی در ایران که تحت تأثیر کتابهای او قرار گرفتند و خودکشی کردند، و غالب جوانهایی که خودکشی می‌کنند تحت تأثیر حرفهای او قرار می‌گیرند.

حتی در نوشته‌های بعضی از همین امروزیها دیده‌ام که بر اساس همین فلسفه سخن می‌گویند که اساساً بشر به حسب غریزه یک موجود شریری است و این شرارت جزو ذات و سرشت بشر است و از اوّلی که در دنیا آمده همین طور بوده، الآن هم همین طور است، آینده‌اش هم ـ هرچه بماند ـ همین است. امید بهبود و یک آیندهٔ خوب برای بشریت همه خیال است و بنابراین هرکسی به بلوغ فکری رسیده باشد باید خودکشی کند. این یک نوع فکر و نظر در مورد بشر.

اتفاقاً ما می‌بینیم که در تعلیمات مذهبی این مسئله مطرح شده است. در قرآن آمده است که وقتی خداوند با آن طمطراق و تشریفات اعلام فرمود که من خلیفه و جانشین[1] قرار می‌دهم (**اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً**) ملائکه در جهت عکسش اظهار نظر کردند یعنی همان بدبینی به سرشت انسان را ابراز داشتند، گفتند: **اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ**[2]. با تعجب سؤال کردند یک موجود مفسد خونین؟! معنایش این است که در سرشت این موجود که جز فساد و خونریزی چیزی وجود ندارد! قرآن می‌گوید خدا به آنها جواب داد که من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. آن مقداری را که آنها می‌دانستند

---

۱. ظاهرش این است که به معنی جانشین الله و در واقع نماینده است؛ تعبیر به این بزرگی!

۲. بقره / ۳۰.

تخطئه نکرد، نگفت شما بیجا می‌گویید، دروغ می‌گویید، این طور نیست، بلکه گفت ورای آنچه که شما می‌دانید من چیزی می‌دانم. کأنه این گونه است: شما عارف و شناسا به واقعیت و حقیقت این موجودی که من می‌خواهم بیافرینم نیستید، یعنی حد شما کمتر است از اینکه این موجود را بشناسید، این برتر و بالاتر است، شما یک طرف سکه را خوانده‌اید، من که آفریننده هستم چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید. بعد آدم را خلق کرد، آنگاه عَلَّمَ ٰادَمَ الْاَسْماءَ[1]، سپس به ملائکه عرضه کرد و بعد ملائکه اعتراف کردند به اینکه در مقابل آدم چنین هستند.

بنابراین حتی ملائکه که به جنبه‌ای از وجود بشر آگاه بودند یعنی نیمی از این کتاب را خوانده بودند اظهار بدبینی کامل به این موجود کردند ولی خدا گفت: خیر، قضیه این طور نیست، من به شما ثابت می‌کنم، و طرف دیگر قضیه را هم به آنها نشان داد.

وقتی که ملائکه به این شکل دربیایند، پس اگر عده‌ای از افراد خود بشر، بشر را نشناسند و آن جنبه‌های سیاهی و تاریکی زندگی بشر را ببینند و این گونه اظهارنظر کنند خیلی عجیب به نظر نمی‌رسد. این یک نظریه.

ـ فرمودید ملائکه یک روی سکه را دیده بودند. آیا حدس می‌زدند یا قبلاً نمونه‌هایی را دیده بودند؟

استاد: البته این مسئلهٔ دیگری است. بعضی گفته‌اند که چون انسانهای دیگری قبلاً در روی زمین بوده‌اند، ملائکه این سخن را به حساب انسانهای دیگر گفتند. البته مطلبی از این بالاتر هست و آن این است که ملائکه وقتی که مطلبی را می‌گویند، آگاهی آنها بر اشیاء نه از طریق امور حسی و مادی است، بلکه از طریق امور معنوی است، ولی در امور معنوی هم آنها یک حدی دارند. آنها مثلاً قسمتی از وجود انسان را می‌توانستند بشناسند ولی نمی‌توانستند بالاتر از آن را بشناسند. کأنه انسان از آن جهت که انسان است یک مقام بالاتری دارد که مُحاط نمی‌تواند بر محیط احاطه پیدا کند. البته آن خودش یک مسئلهٔ علیحده است.

۱. بقره / ۳۱.

فکر ثنوی

نظریهٔ دیگر این است که جهان و همچنین انسان ترکیبی است از خیر و شر. دوگانگی واقعاً بر جهان و بر انسان حکمفرماست، نیمی از عالم خیر است و نیمی شر، همچنین نیمی از وجود انسان خیر است و نیمی شر. نیمی از عالم نبایستنی است ولی [به وجود] آمده، باید نمی‌بود ولی حالا هست. همین طور انسان. اگر برخی امور نمی‌بود خیلی خوب بود، انسان واقعاً کامل بود ولی به هرحال وجود دارد.

حالا چطور شده که قضیه این‌گونه شده؟ وقتی که در جهان و در انسان دوگانگی دیده‌اند، آمده‌اند آن قضیه را مطرح کرده‌اند که اصلاً در مبدأ و منشأ، دوگانگی هست، چون در آنِ واحد امکان ندارد که همهٔ عالم از یک مبدأ و از یک اصل و ریشه مایه گرفته باشد و در عین حال این‌گونه دوگانگی پیدا کرده باشد و انسان نیمی خیر و نیمی شر، نیمی نور و نیمی ظلمت باشد. ناچار آمده‌اند به دو مبدأ قائل شده‌اند که همان فکر ثنوی است که بیش از هر جایی ریشه در ایران داشته. آنوقت آمده‌اند به یک جنگ کلی میان سپاهیان خیر و نور از یک طرف و سپاهیان شر و ظلمت از طرف دیگر قائل شده‌اند در سطح کل جهان. آنها سپاه یزدان و اینها سپاه اهریمن، چندین هزار سال با یکدیگر جنگیده‌اند، ولی نوید داده‌اند که در آخر سپاهیان خیر و نور بر سپاهیان شر و ظلمت پیروز خواهند شد. پایان عالم [به این شکل است که] در کل جهان و قهراً و به تبعش در جامعهٔ انسان سپاه شر و ظلمت شکست خواهند خورد و معدوم خواهند شد و سپاه خیر و نور باقی خواهند بود، هم دنیا از شرِ شر راحت می‌شود هم جامعهٔ انسانی. این هم یک طرز تفکر.

نظریهٔ درست

طرز تفکر دیگر این است که شُرور در تحلیل نهایی به نیستیها منتهی می‌شود نه به هستیها[1]. ما دوگونه هستی نداریم: هستیهای خیر و هستیهای شر، بلکه شر در ذات خودش نیستی است. هستیهایی را ما شر می‌گوییم نه از آن جهت که هستی است بلکه از آن جهت که منشأ نیستی در شیء دیگر می‌شود، که اگر منشأ نیستی در شیء دیگر نمی‌شد خودش به خودی خود شر نبود، از آن جهت که منشأ نیستی در شیء دیگر

۱. این قسمت را ما به این شکل در **عدل الهی** مطرح کرده‌ایم.

می‌شود [شر است.][1] و در جامعهٔ انسانی هم عیناً همین طور است یعنی شرور، اخلاق رذیله، صفات ناپسند، جریانهای نامطلوب در جامعه همه همان جریانهایی است که به این دلیل این جریانها بد است که منشأ عدمها و نیستیها هستند. در این تحلیل، شر وجود دارد ولی شر نه از آن جهت شر است که خودش خودش است بلکه از آن جهت که رابطه‌ای با یک شیء دیگر دارد و مانع هستی یا کمال هستی آن می‌شود.

و در جامعهٔ انسان قهراً آنچه که شر است (به همین معنا که عرض می‌کنیم) و آنچه که شر نیست و خیر است یعنی جنبهٔ مضر بودن و منشأ عدم بودن در آن نیست بلکه جنبهٔ خیر و کمال در آن هست، اینها با یکدیگر در حال نزاع و جنگ هستند که آن را «جنگ حق و باطل» می‌نامند. در اصطلاح قرآن مسئلهٔ تنازع میان حق و باطل مطرح است.

پس این تحلیل، وجود شر را قبول می‌کند ولی در تحلیل نهایی به جایی می‌رسد که دیگر آن مسئله منتفی می‌شود که باید دو منشأ و دو مبدأ وجود داشته باشد یکی خیر و یکی شر. و نزاع میان حق و باطل را هم می‌پذیرد و می‌گوید که میان حق و باطل چنین نزاعی هست. منتها اینها را در صحنهٔ وجود انسان و جامعه پیاده می‌کند. از یک طرف سخن از فرشته می‌گوید، فرشته‌ای که خیر را الهام می‌کند، از طرف دیگر به یک شیطان قائل است که شر[2] را وسوسه می‌کند. انسانها قهراً دوگونه می‌شوند: انسانهایی که از فَأَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها[3] استفاده می‌کنند، راه خیر و حق و ایمان و راه انبیا را می‌روند، و انسانهایی که تحت تأثیر شیطان قرار می‌گیرند، آن وسوسه‌ها را می‌پذیرند، به تعبیر قرآن به دعوت انبیا کفر یا نفاق می‌ورزند. آنوقت انسان می‌شود ممزوجی از خیر و شر[4] و جامعه هم می‌شود ممزوجی از خیر و شر یا حق و باطل؛ و این نزاع و درگیری حق و باطل همیشه، هم در صحنهٔ وجود فرد و هم در صحنهٔ اجتماع حکمفرماست و وجود دارد.

حال غلبه با کدام است؟ (اصالت با کدام است؟) یک وقت ما می‌گوییم غلبهٔ نهایی با کدام است؟ مسلّم است که در ادیان غلبهٔ نهاییِ ریشه‌کن کننده با خیر و حق و حقیقت و عدالت است، و عدل بر ظلم، خیر بر شر، نور بر ظلمت و دین بر کفر غلبه خواهد کرد:

---

۱. این بحث دامنه‌اش خیلی دراز است و ما در **عدل الهی** مفصل بحث کرده‌ایم، در این بحثها دیگر نمی‌توانیم تکرار کنیم.

۲. به همین معنایی که الآن گفتیم.

۳. شمس / ۸.

۴. شر به همان معنا.

هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکونَ[۱].

وَعَدَ اللهُ الَّذینَ اٰمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ... وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضیٰ لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْناً یَعْبُدونَنی لایُشْرِکونَ بی شَیْئاً[۲].

به این مضمون باز هم آیات در قرآن داریم. این یک امر مسلّم است. ولی قبلش چطور؟ یعنی در مجموعِ جریان [تاریخ] از روزی که انسان بر روی زمین آمده است [غلبه با کدام است؟] از نظر منطق قرآن صف‌آرایی حق و باطل، دین و کفر، عدل و ظلم، نور و ظلمت در مقابل یکدیگر همیشه بوده و هست ولی قرآن نه به مقیاس اکثریت و اقلیت ـ که مسئلهٔ دیگری است ـ بلکه به این مقیاس که پیروزی با کیست، دوام با کیست، کدام شکست می‌خورد و کدام پیروز می‌شود، کدام یک باقی می‌ماند و کدام یک وجودش موقت است، در این باره سخن گفته است که ما می‌خواهیم آیاتش را مطرح کنیم. به نظر می‌رسد که از آیات قرآن کاملاً این مطلب استنباط می‌شود بدون اینکه قرآن روی اکثریت تکیه کرده باشد (اکثریت ملاک نیست)، بلکه روی اینکه تداوم مال کیست، کدام یک دوام دارد، کدام یک برای بقای جامعه ملاک است، کدام یک پیروز است و کدام یک موقت [تکیه کرده است.] قرآن می‌گوید حق پیروز است و باطل شکست می‌خورد، حق دائم است و باطل موقت است که بعد آیاتش را می‌خوانیم، ببینیم که همین مطلب استنباط می‌شود یا نه.

نظریهٔ مارکسیسم

اینجا نظریهٔ چهارمی وجود دارد که این نظریه امروز در دنیا شاید بیش از هر نظریهٔ دیگری طرفدار پیدا کرده و آن نظریه‌ای است که مارکسیستها مطرح کرده‌اند. از نظر اکثریت قریب به اتفاق یا همهٔ مادیین و ماتریالیستها در قدیم، مادّیت مساوی بوده با بدبینی، هم به جریان جهان هم به انسان، و معمولاً آنها بودند که خودکشی می‌کردند و

۱. توبه / ۳۳، صف / ۹.
۲. نور / ۵۵.

حیات و زندگی را شر می‌دانستند. برای اولین بار هگل آمد منطقی تدوین کرد که بر اساس آن منطق، تکامل را به شکلی توجیه کرد که با بدبینی هم بتواند مبارزه کند (البته هگل مادی نبود ولی این افکار مادی از منطق او ریشه گرفت). حالا اینکه در آن جهت موفق شد یا نشد و بر بدبینی فرد غلبه کرد یا نکرد مسئلهٔ دیگری است. آنچه که می‌خواهم عرض کنم این است:

مارکسیستها که از منطق دیالکتیک پیروی کردند و بعلاوه نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی (همان که می‌گفت هویت تاریخ مادی است) را مطرح کردند آمدند مسئله را به شکل دیگری طرح کردند. اینها به طبیعت انسان نه اظهار خوشبینی کردند و نه اظهار بدبینی، چون اصالت را از طبیعتِ انسان گرفتند. گفتند انسان در ذات خودش نه خوب است و نه بد، ما نه می‌گوییم انسان در طبیعت و ذات خودش خوب است، نه می‌گوییم در طبیعت و ذات خودش بد است و نه می‌گوییم نیمی از طبیعت و ذاتش خوب است نیمی بد؛ چون این نظریه قبلاً در جامعه‌شناسی پیدا شده بود که جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی‌اش تقدم دارد یعنی بسیاری از چیزهایی که ما خیال می‌کنیم غریزهٔ انسانی است غریزهٔ انسانی نیست بلکه اعطا شدهٔ جامعه است و جامعه به انسان می‌دهد. اینها هم آمدند گفتند که اصلاً انسان هرچه که دارد جامعه به او می‌دهد. ولی یک چیز که مارکس اضافه کرد این بود که گفت در جامعه در میان نهادهای مختلف، نهاد تولید و نهاد اقتصادی بر همه تقدّم دارد، بنابراین زیربنای تشکیلات و سازمانهای مختلف جامعه نهاد اقتصادی و مادی است که از ابزار تولید شروع می‌شود. از ابزار تولید، روابط تولیدی خاص به وجود می‌آید، از روابط تولیدی سایر نهادهای روبنایی جامعه به وجود می‌آید. پس این زیربنای تولیدی بر سایر سازمانها تقدّم دارد و تازه وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی‌اش تقدّم دارد. خوبی و بدی انسان از کجا پیدا می‌شود؟ تابع وضع خاص ابزار تولید است. گاهی ابزار تولید شکلی پیدا می‌کند که جبراً انسان باید خوب باشد و خوب است. گاهی ابزار تولید وضعی پیدا می‌کند که جبراً انسان نمی‌تواند خوب باشد، باید بد باشد.

مسئلهٔ خیر و نور و عدل از یک طرف، شر و ظلمت و ظلم از طرف دیگر، به انسان مربوط نیست که آیا انسان خوب است یا بد است، بلکه تابع نظام تولید است. نظام تولید گاهی جبراً عدل و خیر و نور را ایجاب می‌کند، گاهی جبراً نقطهٔ مقابلش را ایجاب می‌کند. گفتند که در دورهٔ اشتراک اولیه، آن دوره‌ای که دورهٔ اولیهٔ پیدایش انسان بود و هنوز ابزار تولید هیچ تکاملی پیدا نکرده بود و انسان با آن ابزارهای خیلی معمولی سنگی و امثال

اینها زندگی می‌کرد و نمی‌توانست تولید اضافی داشته باشد، یک فرد فقط به اندازهٔ خودش می‌توانست تولید کند، و بلکه انسانها مثل کبوترها زندگی می‌کردند که صبح گرسنه از آشیانه‌اش بیرون می‌آید، تا شب دنبال غذا می‌گردد، سیر می‌شود، بعد می‌آید در لانه‌اش می‌خوابد، باز صبح دومرتبه دنبال [غذا می‌رود.] انسانها از ماهیهای رودخانه‌ها و میوه‌های جنگلی و حیوانی که در جنگل شکار می‌کردند زندگی می‌کردند، همین طور باید از این طرف تحصیل کنند و از طرف دیگر بخورند. قهراً این وضع تولید جبراً ایجاب می‌کرد که اینها با یکدیگر خوب و برادر باشند چون تازه در مقابل یک دشمن قرار می‌گرفتند، مثلاً آن حیوانی که می‌خواست بیاید اینها را بدرَد. چیزی که سرش دعوا کنند نداشتند ولی چیزی که به موجب آن با یکدیگر دوست باشند داشتند. آنچه که بخواهند سر آن بجنگند ثروت بود و ثروت هنوز به وجود نیامده بود. آنچه که به موجب آن با یکدیگر دوست باشند وجود داشت: دشمنی طبیعت و حیوانات. گروه کبوترها چطور با یکدیگر دوست هستند، با یکدیگر پرواز می‌کنند، با یکدیگر به آسمان می‌روند، با یکدیگر یک جا می‌نشینند آب می‌خورند دانه جمع می‌کنند و بعد می‌روند؟ انسان هم همین طور بوده. گلّه‌های آهو چگونه زندگی می‌کنند؟ انسان هم همین گونه زندگی می‌کرده. وضع تولید [نزاع را] ایجاب نمی‌کرد، چیزی نبود که بخواهد مایهٔ جنگ و دعوا باشد، قهراً با همدیگر برادر بودند. فکرشان هم فکر برادری بود چون فکر تابع شکم و تابع تولید است.

تا تدریجاً بر اثر تجارب، بشر وضع تولید را پیش برد، کشاورزی را کشف کرد، یک نفر توانست بیش از اندازهٔ فرد خودش تولید کند، این قدر تولید کند که چند نفر دیگر هم زندگی کنند. گندمی را بکارد، اگر خودش در سال یک خروار مصرف داشته باشد می‌تواند ده خروار به دست بیاورد که پنج شش نفر دیگر هم به حساب او زندگی کنند. همین جا بود که یک نفر توانست به حساب کار یک نفر دیگر زندگی کند. قبلاً هر کسی اجباراً باید به حساب کار خودش زندگی می‌کرد، بعد این امکان پیدا شد که یک نفر به حساب کار دیگری زندگی کند. مسئلهٔ مالکیت زمین و مسئلهٔ مالکیت برده‌ها به وجود آمد. قبلاً اسیران جنگ را می‌کشتند. ولی وقتی که این قضیه کشف شد اسیر را به جای اینکه بکشند نگه می‌داشتند، به صورت یک حیوان از او استفاده می‌کردند و برده‌اش می‌کردند. بعد آن ارباب می‌رفت می‌خورد و می‌خوابید و این برایش کار می‌کرد. مالکیت به وجود آمد. از روزی که مالکیت به وجود آمد، شر و ظلمت و ظلم به وجود آمد و انسان بد شد. اصلاً انسان، خوب و بد ندارد. انسان فکرش، روحش، ذوقش، وجدانش، دلش همه حرف است، همهٔ اینها در

جامعه ساخته می‌شود و اساس جامعه هم سازمان تـولیدی است. وضـع تـولید هـرطور ایجاب کند انسان همان‌طور است، به او نور بدهد نـور مـی‌گیرد، ظـلمت بـدهد ظـلمت می‌گیرد.

در پس آینه طوطی‌صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو مـی‌گویم

اینجا آن آینه‌ای که [انسان] در پشت آن قرار گرفته ابزار تولید است. و از آن وقت شر و فساد در جامعه جبراً پیدا شده و جبراً هم ادامه دارد. هست و هست تا وقتی که ابزار تولید اینقدر رشد کند [که جبراً مالکیت اشتراکی پدید آید.] آن دفعه در اثر بـی‌رشدی و نقص ابزار تولید اجباراً بشر مشترکاً زندگی می‌کرد، بعد ابزار تولید آنـقدر رشـد مـی‌کند و بزرگ می‌شود که دیگر مالکیت اختصاصی امکان ندارد، خود ابزار تولید ایجاب می‌کند که روابط تولیدی به شکل مالکیت اختصاصی نباشد، به شکل مالکیت اشتراکی باشد. بعد بحرانهای اقتصادی و تجمع طبقهٔ کارگر به وجود می‌آید. جبراً این جنگ رخ خواهد داد. اصلاً با آن ابزار تولید جز «اشتراکی» نمی‌شود زنـدگی کـرد و مـالکیت از بـین مـی‌رود. مالکیت که از بین رفت، وضع به آن حالت اول برمی‌گردد، دومرتبه انسانها برادر و برابر می‌شوند، «من»ها «ما» می‌شوند، باز نور و خیر و عدالت پیدا می‌شود.

روی این مسلک نه باید به بشر بدبین بود و نه خوشبین، چون بشر اصالت ندارد. این خوشبینی‌ها و بدبینی‌ها بر اساس این است که انسان خیال می‌کند تاریخ را بشر می‌سازد و جلو می‌برد، نمی‌داند که خود بشر از آن جهت که بشر است (یعنی انسـانیتهای انسـان) تحت تأثیر ابزار تولید و وضع تولید است، این وضع تولید است که او را ابتدا آن طور کرده، بعد این گونه کرده و در مرحلهٔ سوم دومرتبه به آن شکل درمی‌آید.

پس، از نظر مارکسیستها تاریخ در فجر خودش نورانی است، یکمرتبه ظلمت سراسر تاریخ را می‌گیرد، حتی آن طبقهٔ محروم هم به شکلی ـ به تعبیر مارکس ـ از خودش بیگانه می‌شود. طبقهٔ مالک به شکلی و طبقهٔ محروم به شکل دیگر از خود بیگانه می‌شوند و از انسانیت بیرون می‌روند. هیچ کدام، دیگر انسان نیستند؛ تا وقتی که یک انسـانِ درست بشوند و در نهایت امر انسان که به طبع خودش یک موجود ژنریک است از نو یک انسان حسابی یعنی یک انسان اجتماعی و «ما» بشود و «من»ها از بین برود.

روی این حساب ـ اگر توجه داشته باشید ـ تـاریخ‌نویسهای مـادی و مـاتریالیست مارکسیست ـ و یک عدهٔ دیگر تحت تأثیر اینها ـ کوشش دارند که تاریخ بشریت را تاریکِ تاریک [جلوه دهند و] اصلاً تاریخ را «تاریک» بنامند که تاریخ یعنی تاریک. از نظر پیروان

ادیان، مذهب آمده است برای اینکه بشر را تحت تأثیر خودش قرار بدهد. مارکس و پیروانش می‌گویند دین و مذهب خودش تازه ظلمتی روی همهٔ ظلمتهاست، نیرنگی بوده است برای تثبیت آن ظلمها و ظلمتها. و برای اینکه خوشبینی آن کسانی را که به پیغمبران و ادیان خوشبین هستند از بین ببرند نهایت درجه کوشش می‌کنند که فاصلهٔ اشتراک اولیه و اشتراک ثانویه را آنچنان تاریک نشان بدهند که به فرد مذهبی هم بگویند مذهب هیچ وقت نقشی نداشته. مذهب نمی‌توانسته بشر را بسازد. مذهب در طول تاریخ شکست خورده. بشر بوده که مذهب را می‌ساخته. بشر تحت تأثیر مذهب نبوده، همان مذهبی که تو می‌گویی، بلکه مذهب همیشه یک آلت و وسیله در دست بشر برای ظلمها و تحمیقها بوده، تریاک توده بوده است.

بله، آنها هم انکار نمی‌کنند که در طول تاریخ گاهی نهضتهایی از طرف محرومها رخ می‌داده (البته از نظر آنها وقتی محروم نهضت می‌کند طرفدار عدالت نیست، طرفدار حق خودش است، منتها اگر عدالت اجرا بشود با حقوق او هم تطبیق می‌کند) ولی می‌گویند این نهضتها در دوره‌ای که وضع تولیدی مالکیت خصوصی و فردی و مالکیت زمین و فئودالیسم و امثال اینها را ایجاب می‌کرده نمی‌توانسته به نتیجه برسد. اگر هم احیاناً در تاریخ برقی به سود بشریت جهیده، موقّت بوده، جهیده و خاموش شده، دومرتبه ظلمت همه جا را فراگرفته است. اگر احیاناً روزی چیزی پیدا شده که قاتق نان بشر باشد همان تبدیل به بلای جان بشر شده، و بشر یک راه بیشتر ندارد، باید صبر کند، به قول یکی از مارکسیستها این اتوبوس تاریخ که راه افتاده روزی به مقصد خودش خواهد رسید.

مقصد نهایی آن وقتی است که ابزار تولید جبراً اشتراکیت و سوسیالیسم علمی (به قول اینها) را ایجاب می‌کند؛ یعنی انسان نقشی در ایجاد سوسیالیسم علمی ندارد، نه می‌تواند آن را جلو ببرد و نه عقب، چیزی است که خود به خود مثل یک جریان خودکار طبیعی باید پیش بیاید، زمانش باید برسد. تا زمانش نرسیده شما نمی‌توانید آن را ایجاد کنید، وقتی هم که زمانش (یعنی عهدش، تاریخش، دوره‌اش) رسید البته در دورهٔ خودش یک ساعت جلو بردن یا عقب بردن معنی ندارد، همان تشبیهی که مارکس کرده: [انسان نسبت به پیدایش سوسیالیسم] مثل یک ماماست برای زایاندن بچه. ماما دیگر نمی‌تواند بچه را در رحم برساند. بچه یک تاریخ و حسابی دارد که در رحم باید برسد. نقش ماما این است که فقط می‌تواند مثلاً درد را کمتر کند. اگر ماما و پزشک بالای سر زائو نباشد ۴۸ ساعت باید درد بکشد بعد بزاید، او ممکن است که با دوا و معالجه و آمپول فشار کاری کند

که زودتر یا بی‌درد بزاید. این مقدار دخالت پزشک و ماما ممکن است ولی امکان ندارد که بتواند بچهٔ شش ماهه را تبدیل به بچهٔ نه ماهه کند. او باید صبر کند تا این بچه به نه ماهگی برسد. بنابراین راهی غیر از این وجود ندارد. این یک طرز تفکر.

خوشبینی قرآن به تاریخ

از نظر ما این طرز تفکر درست نقطهٔ مقابل طرز تفکر قرآن است. قرآن برعکس، به تاریخ خوشبین است و در مجموعِ جریان تاریخ [غلبه را با حق می‌داند؛] چون برای انسان اصالت قائل است نه اینکه می‌گوید که یک جبر کور در ماورای خواست و اراده و ایمان و انتخاب انسان [وجود دارد.] قرآن روحی فکر می‌کند، برای ایمان و فطرت و گرایش به حقیقت و برای عدالت اصالت قائل است یعنی برای نوامیس زندگی بشر اصالت قائل است و برای انسان یک نوع گرایش ذاتی به صداقت و امانت و عدالت و به همهٔ این [ارزشها] قائل است در عین اینکه [قبول دارد که گاهی انسان به دلیل منحرف شدن از فطرت][1] می‌خواهد حق را از مسیر خودش منحرف کند، متوقفش می‌کند، عقبگرد به آن می‌دهد. اینها را به صورت یک جریانهای موقّت می‌پذیرد. پس در مسئلهٔ مبارزهٔ حق و باطل، ما با چنین منطقی روبرو می‌شویم.

در تفسیری که اواخر می‌گفتم به این نکته متوجه شدم. قرآن در اوایل سورهٔ بقره سه گروه را در مقابل یکدیگر مطرح می‌کند: گروه مؤمنین و متّقین، گروه کافرین، گروه منافقین. به گروه مؤمنین که می‌رسد، بعد از اینکه این گروه را توصیف می‌کند که اینها ایمان به غیب دارند، نماز کامل، حسابی و واقعی بپا می‌دارند، انفاق می‌کنند، به این مکتبشان که مکتب الهی است (بِما اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَ ما اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ)[2] ایمان دارند، به عالم آخرت ایقان دارند، آنگاه اینها را یک گروه موفق معرفی می‌کند: اُولٰئِکَ عَلیٰ هُدیً مِنْ رَبِّهِمْ وَ اُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحونَ[3]. اینها در روشنایی و هدایت پروردگارند، راه خودشان را می‌دانند و طی می‌کنند، رستگارانند، موفقها هستند.

به کافرها که می‌رسد مثل آن وقتی است که معلمی به شاگردی نگاه می‌کند که به

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

۲. بقره / ۴.

۳. بقره / ۵.

هیچ نصیحت و پندی و به هیچ تنبیهی نتوانسته او را سر کلاس بیاورد و بالا ببرد، بعد پدرش که می‌آید، به آن پدر می‌گوید: رهایش کن، فایده ندارد، یک موجود اِسقاطی است. اِنَّ الَّذینَ کَفَروا سَواءٌ عَلَیْهِمْ[۱] اینهایی که دعوت پیامبر به آنها عرضه شد و کفر ورزیدند (کفر، بعد از عرضه است) دیگر فایده به حالشان ندارد. سَواءٌ عَلَیْهِمْ ءَ اَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لایُؤْمِنونَ. خَتَمَ اللهُ عَلیٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلیٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلیٰ اَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظیمٌ[۲].

گروه سوم که برای اینها اهمیت بیشتری قائل است به دلیل اینکه آیات بیشتری در شأن اینها نازل کرده است گروه منافقین هستند. منافقین کسانی هستند که از مذهب علیه مذهب استفاده می‌کنند یعنی تظاهر به مذهب می‌کنند و حال آنکه در باطن ضد مذهب هستند: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَقولُ اٰمَنّا بِاللهِ وَ بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنینَ. یُخادِعونَ اللهَ وَ الَّذینَ اٰمَنوا وَ ما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ وَ ما یَشْعُرونَ[۳]. اینها در مقام فریب دادن خدا برمی‌آیند، حقیقت را می‌خواهند فریب بدهند، مؤمنین را می‌خواهند فریب بدهند. (شاید آن قسمت اولش که «خدا را می‌خواهند فریب بدهند» ناظر به این است که پیغمبر را می‌خواهند فریب بدهند.) قرآن می‌گوید اینها در فریبکاری‌شان موفق نیستند: وَ ما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ اینها به خیال خودشان مردم را می‌فریبند ولی در واقع خودشان را می‌فریبند. وَ ما یَشْعُرونَ و نمی‌فهمند، شعور ندارند. نقش خدعه را دارد بیان می‌کند، می‌گوید خدعهٔ با اهل حق اینچنین است: وَ ما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ وَ ما یَشْعُرونَ. حافظ می‌گوید:

صوفی نهاد دام و درِ حقّه باز کرد   بنیاد مکر با فلک حقّه‌باز کرد
بازیّ چرخ بشکندش بیضه در کلاه   زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

بعد در آیهٔ دیگر می‌گوید: وَ اِذا لَقُوا الَّذینَ اٰمَنوا قالوا اٰمَنّا وَ اِذا خَلَوْا اِلیٰ شَیاطینِهِمْ قالوا اِنّا مَعَکُمْ اِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ[۴]. به خیال خودشان خیلی زرنگی می‌کنند. به اهل ایمان می‌رسند، می‌گویند بله، ما از شما هستیم، ولی وقتی با آن برادرهای واقعی‌شان، شیطانهای مثل خودشان در خلوت روبرو می‌شوند می‌گویند که بدانید [این کار ما] صوری است، باطناً ما با شما هستیم، ما داریم مسخره‌شان می‌کنیم. قرآن می‌گوید: اَللهُ یَسْتَهْزِئُ

---

۱. بقره / ۶.
۲. بقره / ۶ و ۷.
۳. بقره / ۸ و ۹.
۴. بقره / ۱۴.

بِهِمْ وَ یَمُدُّهُمْ فی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهونَ[۱]. درست مثل ما یَخْدَعونَ اِلّا اَنْفُسَهُمْ است: این مسخره‌ها به ضرر خودشان [است.] خدا آنها را مسخره خواهد کرد. یعنی جریان و سنّت عالم به گونه‌ای است که خود اینها را مضحکه قرار خواهد داد و اینها را در عَمَه و کوری و حیرتِ اندر حیرت گرفتار خواهد کرد. حال آنها (مؤمنین) اُولٰئِکَ عَلیٰ هُدیً مِنْ رَبِّهِمْ[۲]اند، اینها فی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهونَ. بعد ببینید چه بیان عجیبی است:

مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا اَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرونَ[۳].

اینها از نقشه‌های خودشان و از نقشۀ فکر استفاده می‌کردند، عقل را در خدمت هوای نفس و شیطنت خودشان قرار داده بودند. بالاخره عقل هم برای انسان یک نوری است. حس برای انسان نور است و راهنما. عقل برای انسان نور است و راهنما. و غریزه برای انسان نور است و راهنما. ولی انسانی که عقل خودش را در خدمت نُکریٰ علیه هدایت دین قرار می‌دهد، قرآن می‌گوید مَثَل چنین انسانی مَثَل کسی است که در ظلمت بیابان آتش روشن می‌کند و می‌خواهد در این تاریکی از نور آتشی که خودش روشن کرده استفاده کند. اول استفاده هم می‌کند، اطرافش هم روشن می‌شود ولی زود خدا می‌آید این نور را می‌برد: وَ تَرَکَهُمْ فی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرونَ. نه تنها اینها را در ظلمت باقی می‌گذارد که چراغی ندارند، بلکه بعد چشم و گوش و زبانشان را هم می‌گیرد چون اگر چشم باز باشد چنانچه از دور چراغی پیدا شود انسان می‌بیند که آنجا چراغی دارد سوسو می‌کند. اگر گوش باشد، در آن ظلمت، انسان صدای بوق اتومبیلی یا زنگ شتری را می‌شنود، می‌فهمد که راه آن طرف است. و اگر زبان باز باشد انسان فریادی می‌کشد که چنانچه کسی آن نزدیکی باشد به او کمک کند. حتی این مشاعرشان از اینها گرفته می‌شود.

آیۀ بعد: اَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّماءِ فیهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ یَجْعَلونَ اَصابِعَهُمْ فی اٰذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللهُ مُحیطٌ بِالْکافِرینَ[۴]. مَثَل شدیدترش را ذکر می‌کند که اینها

---

۱. بقره / ۱۵.
۲. بقره / ۵.
۳. بقره / ۱۷.
۴. بقره / ۱۹.

گاهی نه از نوری که خودشان روشن می‌کنند، بلکه از نوری که برای هدف دیگری پیدا می‌شود، برقی که در آسمان می‌جهد [می‌خواهند استفاده کنند] ولی آن برقها هم یک لحظه برای آنهاست، بعد از یک لحظه آن هم خاموش می‌شود و اینها درمی‌مانند. به این شدت [قرآن دربارهٔ منافقین سخن گفته است.]

غلبهٔ صلاح بر فساد در جامعه‌ها

قرآن برعکس، برای خدعه موفقیت قائل نیست، نمی‌گوید عالم را خدعه اداره کرده. قرآن این منطق را قبول ندارد که تاریخ را زور و خدعه و ظلمت گردانده است. اصلاً از نظر منطق قرآن امکان ندارد که در مجموعِ جامعهٔ بشریت غلبه با شر باشد و جامعه باقی باشد. اینکه پیغمبر فرمود: **اَلْمُلْکُ یَبْقیٰ مَعَ الْکُفْرِ وَ لا یَبْقیٰ مَعَ الظُّلْمِ** معنایش این است. ولی ما گاهی ظلم را در سطح بالا نگاه می‌کنیم. نادرشاه را می‌بینیم، همه‌اش ظلم است. ولی جامعه که نادرشاه نیست. به قول خود این آقایان برای شخصیت نباید اینقدر نقش قائل شد. همان زمانی که نادرشاه از کلّه‌ها مناره‌ها می‌سازد، شما به میان تودهٔ مردم و عموم مردم بروید یک آمارگیری بکنید، ببینید در مجموع آیا صداقت بر کذب غلبه دارد یا کذب بر صداقت؟ امانت بر خیانت غلبه دارد یا خیانت بر امانت؟ آیا عفت بر بی‌عفتی غلبه دارد؟ آیا تقوا بر بی‌تقوایی غلبه دارد؟ جامعه را در مجموعش باید در نظر گرفت، مخصوصاً در آن استخوان‌بندی اصلی‌اش. از نظر قرآن مَثَل افرادی که در قلّهٔ جامعه قرار گرفته‌اند که ما آنها را مقیاس قرار می‌دهیم مَثَل کفی است که روی آب را گرفته. در سورهٔ رعد می‌خوانیم: **اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً... کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ**[1]. سیلی جریان دارد. در مسیرش کثافت هم هست، می‌شوید می‌آورد. بعد در اثر برخورد آب با سنگها کف پیدا می‌شود. کف روی آب را می‌گیرد. آدمی که خبر نداشته باشد خیال می‌کند کف است که دارد می‌آید، در صورتی که آن زیرْ آب است، اگر آن آب نبود این کف نبود. کف هم نیروی خودش را از آن آب دارد.

ظلمها، باطلها همیشه در جامعه وجود داشته، اما این اشتباه است که ما اصالت را برای اینها قائل باشیم، بگوییم اصلاً هرچه بوده کار اینها بوده، مذهبی نبوده، خیری نبوده، نوری نبوده، عدلی نبوده است. در هر جامعه‌ای [صلاح بر فساد غلبه دارد.] فطرت

۱. رعد / ۱۷.

بشر در همه جا این‌گونه است. در شوروی هم شما بروید همین طور است. از آن ده میلیون کمونیست آن که بگذرید (آنها هم شاید پنج میلیونشان آدمهای اغفال‌شده باشند) اگر سراغ آن صد و نود میلیون دیگرشان بروید یک عده انسان فطری می‌بینید، یعنی مسلمان فطری، مسلمان بالفطره، یعنی یک انسان سالم. اگر جامعه‌ای این‌گونه که اینها می‌گویند باشد: در آن، ظلمت بر نور و شر بر خیر بچربد، یعنی مثلاً همین ما که اینجا نشسته‌ایم همه به همدیگر دروغ بگوییم، هیچ کدام به دیگری راست نگوییم، همهٔ حرفهای من دروغ باشد همهٔ حرفهای شما هم دروغ باشد؛ همه به یکدیگر خیانت کنیم، من به شما و شما به من؛ یک نفرمان تقوا نداشته باشیم، یک نفرمان حقیقت نداشته باشیم، یک نفرمان ایمان نداشته باشیم، تمام جامعه یکسره این‌گونه باشد؛ یک اقلیت ناچیزی صالح باشند و باقی مردم شر مطلق باشند، محال است که اصلاً این جامعه سر پای خودش بایستد.

این گونه جامعه‌ها بیمارند. جامعهٔ بیمار با جامعه‌ای که شر در مجموع در آن غلبه دارد متفاوت است. عرض کردم، شما آن قلّه‌های شامخ را در نظر نگیرید، آنها مقیاس جامعه نیستند. اگر انسان جامعه را در مجموع خود در نظر بگیرد، جامعه درست مثل یک فرد است، یک ترکیب است و در ترکیبها حکما می‌گویند حالتی که حیات را حفظ می‌کند بین دو حد است، یعنی مزاج (به تعبیر آنها) نوسان دارد. مثلاً انسان باید فشار خونی میان دو حد داشته باشد، اگر از یک حد کمتر باشد می‌میرد، از یک حد بیشتر هم باشد می‌میرد. در این درجات وسط نوسان پیدا می‌کند. یک حد تعادل دارد. مثلاً می‌گویند اگر فشار خون کسی ۱۲ یا ۱۳ باشد عالی است. اگر ۱۸ باشد به او می‌گویند فشار خونت بالاست، حالت خوب نیست. ۸ هم باشد می‌گویند فشار خونت پایین است. ولی نه به فشار خون ۸ انسان می‌میرد نه به ۱۸. انسان کوشش می‌کند که مزاج را در آن حد تعادل نگاه دارد. همچنین اوره از یک حدی کمتر باشد خوب نیست، بیشتر هم باشد خوب نیست. سلولهای سفید یا قرمز از یک حد کمتر نباید باشد، بیشتر هم نباید باشد. همین طور قند خون.

جامعه هم این گونه است. اموری که قرآن اینها را حق و واقعیت می‌گوید، اگر در جامعه‌ای از یک حد کمتر باشد آن جامعه می‌میرد. البته حق، دیگر حد افراط ندارد. همین طور که ارسطو گفته حق آن حالت حد وسط است، چنانکه می‌گویند اخلاق خوب اخلاق معتدل است. افراطش باطل است، تفریطش هم باطل است. اگر جامعه‌ای باقی باشد معلوم می‌شود در میان این دو باطل، در میان افراط و تفریط نوسان دارد. حالا اگر در آن

حدِ معتدل باشد یک جامعهٔ مترقّی است. ولی ممکن است که در مرز از هم گسیختگی باشد از این طرف، یا در مرز از هم گسیختگی باشد از آن طرف.

جامعه‌هایی که قرآن می‌گوید اینها هلاک شدند کدام جامعه‌هاست؟ جامعه‌هایی که باطل بر آن غلبه کرده است. این همه جوشی که قرآن می‌زند برای چیست؟ برای این است که جامعه در حال تعادل واقعی باشد. در مورد سلامت، ممکن است کسی که فشار خونش ۷ است بگوید من که نمرده‌ام، یا دیگری بگوید فشار خونم ۲۰ است، آدم نمی‌میرد. به او می‌گویند مگر انسان باید به مرز مردن که رسید برود خودش را معالجه کند، باید بروی خودت را معالجه کنی. پس جامعهٔ مریض ـ که با مرض جامعه باید مبارزه کرد ـ غیر از این است که بر جامعه باطل غلبه دارد. ایندو نباید با یکدیگر اشتباه شود. [اگر به ندرت بگوییم] بر اصل جامعه باطل غلبه دارد و حق مغلوب است، آن حقی که ما می‌گوییم مغلوب است و نیست حد اعلای حق است. بعلاوه چنین نیست که حق مغلوب است. همیشه در جنگهای حق و باطل، انسان می‌بیند که باطل به طور موقّت می‌آید روی حق را می‌پوشاند ولی بعد آن نیرو را ندارد که بتواند به صورت دائم باقی بماند.

داستان عالِم و صدر اعظم

قصه‌ای را شنیده‌ام که خیلی وقتها پیش اتفاق افتاده. یکی از علمای یکی از شهرستانهای فارس ـ که در قدیم خطاط زیاد داشته ـ به تهران آمده و در یکی از مسافرخانه‌های تهران ساکن شده بود. در اینجا پولش را دزد می‌زند. مرد محترمی بوده. هیچ کس را هم نمی‌شناخته که از او کمک بگیرد. بعد طرحی به فکرش می‌رسد برای اینکه تحصیل پولی کند. می‌آید فرمان امیرالمؤمنین به مالک اشتر را روی یک کاغذ اعلا با یک خط بسیار عالی می‌نویسد که آن را به صدر اعظم وقت اهدا کند. (طبق معمول، اینها هم پولی می‌دادند.) خیلی روی آن زحمت می‌کشد. بعد وقت می‌گیرد و نزد آن آقای صدراعظم می‌رود. او نگاه می‌کند و می‌پرسد چیست؟ می‌گوید فرمان امیرالمؤمنین به مالک اشتر است. می‌فهمد که این برای دریافت کمک آمده. آن آقا کمی می‌نشیند. بعد می‌خواهد برود. می‌گوید نه، شما بفرمایید. باز می‌نشیند. مردم می‌آیند و می‌روند. آخر وقت می‌شود، می‌بیند خبری نشد. دوباره بلند می‌شود که برود. می‌گوید نه، شما بفرمایید. وقتی که همه غیر از نوکرها می‌روند، این عالم باز می‌خواهد برود. صدر اعظم می‌گوید نه، شما بفرمایید، من با شما کار دارم. وقتی که همهٔ مراجعه‌کنندگان رفتند، به فرّاش می‌گوید در را ببند، هیچ

کس داخل نیاید. به آن آقا می‌گوید بیا جلو. کنارش می‌نشیند. می‌گوید این را برای چه آورده‌ای؟ آن عالم می‌گوید: شما صدر اعظم هستید، من فکر کردم اگر بخواهم به شما خدمتی بکنم چیزی از این بهتر نیست که فرمان امیرالمؤمنین را که دستور حکومت است و یک حاکم اگر بخواهد بر طبق موازین اسلامی حکومت کند این گونه باید حکومت کند، به شما اهدا کنم. فکر کردم می‌توانم از این راه خدمتی بکنم. گفت: بیا جلو. او را خوب نزدیکش آورد و به آرامی گفت: من از خودت یک چیزی می‌پرسم. خود علی به این عمل می‌کرد یا نمی‌کرد؟ بله، عمل می‌کرد. گفت: خودش که عمل کرد چه نتیجه‌ای گرفت؟ آیا جز شکست چیزی نصیبش شد که تو حالا این را برای من آورده‌ای؟ گفت: جوابت را همین جا به تو می‌دهم. تو چرا این را جلو مردم به من نگفتی؟ صبر کردی مردم بروند. مردم هم که رفتند چرا جلو نوکرهای خودت نگفتی؟ تازه نوکرهایت را بیرون کردی و آرام به گوشم می‌گویی. از کی می‌ترسی؟ از این مردم می‌ترسی. از چه چیزِ مردم می‌ترسی؟ غیر از همین علی است که الآن در همین مردم حلول کرده؟ معاویه که مثل تو عمل می‌کرد الآن کجاست؟ تو خودت هم مجبوری که حالا معاویه را لعنت بکنی. ولی علی به دلیل همین منطقش [اکنون زنده است.] پس علی شکست نخورده. باز هم امروز منطق اوست که طرفدار دارد، پس باز هم حق پیروز است.

مقدمه‌ای که می‌خواستم عرض کنم خیلی مفصل شد و شاید لازم هم بود. آیات این مبحث را جمع کرده‌ام. من این آیات را می‌گویم شما یادداشت کنید ولی تفسیرش باشد برای بعد.

سورهٔ رعد آیهٔ ۱۷: **اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَ مِمّا يوقِدونَ عَلَيْهِ فِى النّارِ**، و چند آیه بعد.

سورهٔ انبیاء آیهٔ ۱۸: **بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَاِذا هُوَ زاهِقٌ.**

سورهٔ ابراهیم از آیهٔ ۱۸ تا آیهٔ ۲۶ که از این آیه شروع می‌شود: **مَثَلُ الَّذينَ كَفَروا بِرَبِّهِمْ اَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرّيحُ فى يَوْمٍ عاصِفٍ... اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً.** آخرین آیه‌اش این است: **وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبيثَةٍ.**

سورهٔ بنی‌اسرائیل (إسراء) آیهٔ ۸۱: **وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ اِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهوقاً.**

سورهٔ حج، آیات ۵۸ تا ۶۲ که از اینجا شروع می‌شود: **وَ الَّذينَ هاجَروا فى سَبيلِ اللهِ ثُمَّ قُتِلوا اَوْ ماتوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللهُ رِزْقاً حَسَناً.** آخرش این است: **ذٰلِكَ بِاَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنَّ ما**

يَدْعونَ مِنْ دونِهِ هُوَ الْباطِلُ وَ اَنَّ اللهَ هُوَ الْعَلِىُّ الْكَبيرُ.

سورهٔ انفال آیهٔ ۸: لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمونَ.

سورهٔ شوریٰ آیهٔ ۲۴: فَاِنْ يَشَاٍ اللهُ يَخْتِمْ عَلىٰ قَلْبِكَ وَ يَمْحُ اللهُ الْباطِلَ وَ يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ.

سورهٔ سَبَأ آیهٔ ۴۹: قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ ما يُبْدِئُ الْباطِلُ وَ ما يُعيدُ.

سورهٔ غافر که سورهٔ مؤمن هم گفته می‌شود، آیهٔ ۴ که با «ما يُجادِلُ فى اٰياتِ اللهِ» شروع می‌شود.

سورهٔ محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله از اول سوره تا آیهٔ ۱۱: اَلَّذينَ كَفَروا وَ صَدّوا عَنْ سَبيلِ اللهِ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ تا آنجا که می‌فرماید: ذٰلِكَ بِاَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذينَ اٰمَنوا وَ اَنَّ الْكافِرينَ لا مَوْلىٰ لَهُمْ.

سورهٔ روم از اول سوره تا آیهٔ یازدهم.

بار دیگر سورهٔ سَبَأ از آیهٔ قُلْ اِنَّما اَعِظُكُمْ بِواحِدَةٍ[1] تا آخر سوره.

روی این آیات مطالعه بفرمایید.

---

۱. سبأ / ۴۶.

۱

نبرد حق و باطل در قرآن

در دنبالهٔ بحث جلسهٔ پیش باز روی این مطلب تأکید می‌کنیم که در جهان‌بینی توحیدی اصالت قائل شدن برای شر، ظلمت، باطل، عبث و این‌گونه امور امکان‌پذیر نیست یعنی اینها با جهان‌بینی توحیدی سازگار نیست. جهان‌بینی توحیدی اساس خلقت را بر خیر و حسن و نیکی می‌داند که در آیه‌هایی از قبیل **اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ**[1] یا: **رَبُّنَا الَّذی اَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ**[2] روشن است، و بعلاوه منطقاً هم چنین است. این مسئله یکی از مهمترین و عمیقترین مسائل الهیات است و از یک نظر مشکلهٔ خیلی بزرگی است که بسیاری در همین جا لغزیده و به مادیگری گرایش پیدا کرده‌اند یعنی گفته‌اند که اگر عالم چنان مبدئی داشته باشد که الهیون می‌گویند (مبدأ مستجمِع جمیع صفات کمالیه) باید خلقت، خیر محض و حق محض و نور محض باشد و حال آنکه ما در خلقت این جور نمی‌بینیم. ما خلقت را لااقل مخلوطی از ایندو می‌بینیم[3] و جهان موجود جهان مطلوب نیست (تعبیری که بعضی به کار می‌برند). اگر جهانِ مطلوب می‌بود باید به گونهٔ دیگری می‌بود. ما اینها را در **عدل الهی** تا حد زیادی مطرح کرده‌ایم.

۱. سجده / ۷.

۲. طه / ۵۰.

۳. عده‌ای بیش از این مقدار می‌گویند.

تقریر مطلب به زبان حکمت الهی

جوابی که الهیون می‌دهند، نه فقط به عنوان یک جواب برای اینها، بلکه اصلاً حل مسئله فی حد ذاته به این صورت است که اصالت با خیر و حق و حسن و کمال و زیبایی است؛ نقصها، باطلها، شرها ضرورتهایی هستند که لازمهٔ هستی آن خیرها و حقها هستند، به صورت یک سلسله لوازم ذاتی لاینفک، ولی نه لوازمی که اصالت دارند بلکه لوازمی که وقتی اینها را با مقایسهٔ با حق و خیر بسنجیم به منزلهٔ نمودهایی هستند در مقابل بودها، اما این نمودها لازمهٔ این بودهاست که اگر آن بودها بخواهند باشند این نمودها هم قهراً هستند.

البته این مطلب به نحو عالی در محل خودش بیان شده است. در آن مرحلهٔ خیلی دقیقش ـ که آن کمتر به ذهن عامه می‌رسد ـ نظیر پیدایش ماهیت است به تبع وجود. خیر محض، هستی است ولی در عین حال در مرتبهٔ ذات هستی که مرتبهٔ ذات حق است نه ماهیت است و نه نیستی، اما لازمهٔ فعل بودن یک فعل و اینکه چیزی فعل یک فاعل (ذات باری) باشد تأخّر از فاعل است یعنی یک نوع ضعف وجود در مقایسهٔ با فاعل است و الّا آن فعل فعل نیست. و از همین جا ماهیت پیدا می‌شود که لازمهٔ فعل بودن، ماهیت داشتن است. و همین طور باز فعلِ فعل قهراً یک درجه از آن نازلتر خواهد بود. و به این ترتیب نیستی در عین اینکه اصالت ندارد، در هستی راه پیدا می‌کند؛ تا می‌رسیم به عالم طبیعت که از نظر علم الهی و حکمت الهی ضعیفترین عوالم وجود و هستی است. در اینجا نشانه‌های ضعف وجود ـ که به یک اعتبار نشانه‌های ضعف وجود است و به یک اعتبار نشانه‌های ماهیت و نیستی ـ بیشتر پدیدار است.

پس شر و نیستی در عین اینکه اصالت ندارند و محال است اصالت داشته باشند و سنخ وجود باشند در عین حال از لوازم لاینفکّ درجات پایین هستی است. و به این ترتیب اگر ما نظام هستی را از آن جهت که هستی است و از بالا ببینیم اصلاً نیستی و حتی ماهیتی نمی‌توانیم ببینیم، باطل را نمی‌توانیم ببینیم چون از آن بالا که نگاه کنیم اصلاً چیزی نیست. ولی اگر از نظر دیگر ببینیم، آنچه که شر یا باطل است و چیزهایی که از شئون شر و باطل است مثل سایه‌ای که از یک شاخص نمودار می‌شود برای ذهن ما نمود پیدا می‌کند. این، طرز تقریر مطلب با زبان حکمت الهی بود.

ما اکنون به کل عالم هستی کار نداریم چون بحث ما بحث تاریخ و بحث جامعهٔ انسانی است که [مسئلهٔ شر و باطل] در انسان و جامعهٔ انسانی با مقیاسهای انسانی

چگونه است؟

قبلاً عرض کردیم که بعضی طبیعت انسان و قهراً جامعهٔ انسان را شر محض می‌دانند و هر تز اصلاحی را محکوم می‌کنند و بلکه هر تز اصلاحی را نیرنگ دیگر و شر دیگری برای بشر می‌شمارند و به هیچ مدینهٔ فاضله و طرحی قائل نیستند و می‌گویند یک شری در عالم پدید آمده و هست تا وقتی که خودش خود به خود به دست خودش یا با عامل دیگری از بین برود؛ و گفتیم از نظر اینها خودکشی یگانه خیر عالم است چون وقتی که هستی شر بود قهراً نیستی خیر می‌شود، وقتی که حیات بدترین پدیده‌ها بود قهراً قطع حیات خیر می‌شود. در عالم اگر یک خیر وجود داشته باشد همان بریدن این شر است که اسمش حیات است. و گفتیم که فلسفهٔ مادی قهراً نمی‌تواند دیدش نسبت به عالم دید خوشبینانه باشد همچنان که فلسفهٔ الهی هم از آن جهت که فلسفهٔ الهی است نمی‌تواند دیدش نسبت به جهان دید بدبینانه باشد و چنین چیزی محال است مگر اینکه کسی اصلاً حکمت الهی را درک نکرده باشد.

حکمت الهی همه چیز عالم را در بسم الله الرّحمن الرّحیم خلاصه می‌کند. می‌گوید ظَهَرَ الْوُجودُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ. یعنی از یک دید خیلی عالی جز الله و رحمانیت الله و رحیمیت الله چیز دیگری نیست، که تصورش خیلی مشکل است ولی اگر انسان به این تصور برسد خیلی عالی و لطیف است. پس در این دید جز الله و رحمانیت الله و رحیمیت الله چیزی نیست؛ عالم دو وجهه و دو چهره دارد: چهرهٔ از اویی و چهرهٔ به سوی اویی. چهرهٔ از اویی رحمانیتش است و چهرهٔ به سوی اویی رحیمیتش، و سایر اسماء الهی اسمهای درجهٔ دوم و سوم و درجات بعد یعنی اسمهای تبعی هستند. مثلاً خداوند الجبّار یا المنتقم هم هست اما اصالت مال رحمانیت و رحیمیتش است یعنی الجبّاریّه و المنتقمیّه هم در واقع از همان رحمانیت و رحیمیت ناشی می‌شود، قهر هم از لطف ناشی می‌شود، یعنی آن اصالتی که لطف دارد قهر ندارد.

اصلاً دید توحیدی نمی‌تواند غیر از این باشد، و نه تنها دید توحیدی، بلکه دید واقعی فلسفی نسبت به هستی و اصلاً دید هستی‌شناسی واقعی نمی‌تواند غیر از این باشد.

نگاه مارکسیسم به تاریخ

حالا می‌رویم سراغ جامعهٔ انسانی. گفتیم این مکتب مادی معاصر ما برخلاف مکتبهای مادی دیگر خواسته در عین مادی بودن، یک نوع نظر خوشبینانه‌ای را در جامعهٔ انسانی

وارد کند بدون آنکه هیچ اصالتی برای انسان قائل شده باشد، بر اساس ماتریالیسم تاریخی که مبتنی بر مسئلهٔ اصالت ابزار است و محل بحث ماست و آن این است که انسان نه خوب است و نه بد، چون غریزه ندارد، نه غریزهٔ خوب نه غریزهٔ بد، همه چیز را جامعه به او می‌دهد. انسان در ذات خودش نه خوب است و نه بد، جامعه است که خوبش می‌کند و جامعه است که بدش می‌کند. جامعه را چه خوب می‌کند و چه بد می‌کند؟ جامعه هم تابع وضع ابزار تولید است، تا ابزار تولید چگونه اقتضا کند. ابزار تولید در دو مرحله اقتضا می‌کند جامعه خوب باشد، انسان خوب می‌شود. یکی مرحلهٔ ابتدای ابتدا که ابزار تولید در نهایت درجهٔ ضعف است و زندگی اشتراکی انسانها را ایجاب می‌کند. آنوقت در انسانهای آن جامعه دیگر بدی و ظلم و حرص و طمع و افساد و قتل و آدمکشی نیست چون موجباتش نیست. یکی هم در آخرین مرحله‌ای که ابزار تولید آنقدر بزرگ می‌شود و رشد می‌کند که باز جز اینکه زندگی به صورت اشتراکی در بیاید راهی باقی نمی‌گذارد. باز ابزار تولید به جامعه شکل دیگر می‌دهد، انسانها خوب می‌شوند (زیرا انسان اصالت ندارد). باز همه برادر و برابر و «ما» می‌شوند، همهٔ حسدها می‌ریزد، همهٔ طمعها می‌رود، همهٔ عقده‌ها خالی می‌شود و انسانها انسان به معنی واقعی می‌شوند. اما در فاصلهٔ ایندو، از اشتراک اولیه تا اشتراک نهایی که هنوز نرسیده‌ایم، یعنی فاصله‌ای که تاریخ را تشکیل می‌دهد، دورهٔ ظلمانی تاریخ بشر است چون دورهٔ مالکیت است. ابزار تولید در حالتی بوده که جبراً مالکیت اختصاصی و وضع طبقاتی و وجود دو طبقه و وضع ارباب و برده را به شکلهای مختلف خودش ایجاب کرده، و فساد و ظلم و ستم و شر و کبر و حسد و طمع و ظلم و خونریزی مولود همین نظام ارباب و بردگی است و آن هم مولود مالکیت است و مالکیت هم مولود درجهٔ خاصی از رشد ابزار تولیدی است. این وضع هم با تز، اصلاح، آمدن یک پیغمبر یا مصلح اصلاح‌شدنی نیست. جبر ابزار تولید است، نمی‌تواند غیر از این باشد؛ هرچند که انسان در طول تاریخ طرح عدالت را ریخته است.

این طرح عدالتهایی که در طول تاریخ ریخته‌اند یا نهضتهای عملی که در طول تاریخ به نام عدالت و خیر و اخلاق عالیه شده است، اینها یا اصلاً ماهیتش خدعه و فریب بوده یعنی نیرنگ دیگری بوده باز برای همان استثمار کردن، خودش باطل دیگری بوده برای محکم کردن زنجیرهای استعمار و استثمار و بهره‌کشی، یا اگر این نهضتها احیاناً از میان طبقهٔ استثمارشده نه برای استثمار کردن بلکه برای پاره کردن زنجیرهای استثمار پیدا شده، چون بر خلاف جبر تاریخ بوده (حرکتی بوده برخلاف جریان آب، برخلاف اصل

مالکیت) برای یک مدت موقت ـ مثل برقی که در یک بیابان ظلمانی می‌زند ـ یک کاری می‌توانسته بکند ولی مثل همان حرکتِ برخلاف جریان آب نمی‌توانسته ادامه داشته باشد. بعد این نهضتها نه تنها خاموش شده، بلکه همانی که آمده بود برای اینکه این زنجیرها را پاره کند خودش به صورت زنجیر جدیدی بر روی آن زنجیرهای قدیم درآمد و نمی‌شد غیر از این باشد، زیرا جبر تاریخ بود. و بنابراین در این دوره‌ای که دورهٔ پیغمبران و ظهور مذاهب و ظهور تمدنهاست، تا عصر ما، بر تاریخ بشریت جز ظلمت و شر و باطل چیزی حکومت نداشته. خیری نبوده یا اگر ـ احیاناً از طرف طبقهٔ استثمارشده ـ بوده است نمی‌توانسته دوام داشته باشد، زیرا خلاف جبر تاریخ بوده. و قهراً این رشته ادامه دارد تا آن وقتی که مرحلهٔ اشتراک نهایی برسد. هر وقت مرحلهٔ اشتراک نهایی رسید ـ که آن هم تابع تکامل ابزار تولید است ـ آنوقت [انسان خوب] خواهد شد و الّا فایده‌ای ندارد. و لهذا گفتیم کسانی که از این فلسفه پیروی می‌کنند، در تاریخ‌نگاری بزرگترین خیانتها را به بشریت مرتکب می‌شوند یعنی کوشش می‌کنند صفحات تاریخ را تاریکِ تاریک جلوه بدهند و تاریخ را مساوی «تاریک» قرار بدهند و همواره آن قسمتهای تاریک تاریخ را به رو بیاورند و روی قسمتهای روشنش را بپوشانند و یا حتی آنها را توجیه بد کنند که اشتباه می‌کنید، آنها هم خدعه و فریبی بوده و واقعیتی در کار نبوده است.

در سابق، من یک سخنرانی کردم تحت عنوان «حماسهٔ حسینی»، انتقادی می‌کردم از برخی منبریها و روضه‌خوانها؛ گفتم که حادثهٔ عاشورا دو چهره و دو صفحه دارد. یک صفحهٔ سیاه دارد و یک صفحهٔ سفید. سکه‌ای است که دو رو دارد. آن صفحهٔ سیاه را که نگاه می‌کنیم، در آنجا ظلم و قساوت و بی‌رحمی و نامردی و جنایت می‌بینیم، مظهر **اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ**[1] است. قهرمان این صحنه ابن‌زیاد و عمرسعد و یزید و شمر بن ذی‌الجوشن و سنان بن انس و حرملهٔ کوفی و امثال اینها هستند. و آن صفحهٔ سفید را که نگاه می‌کنیم، همین طوری که این صفحه از سیاهترین صفحه‌های تاریخ است آن صفحه از درخشانترین صفحات تاریخ است. در آن صفحه ما ایمان و حقیقت و توکل و اعتماد به خدا و مجاهدت و صبر در مقابل سختیها و رضا و توکل می‌بینیم. در اینجا آن قسمتِ دوم آیه را که خدا گفت: **اِنّی اَعْلَمُ ما لا تَعْلَمونَ**[2]

---

۱. بقره / ۳۰.
۲. بقره / ۳۰.

می‌بینیم. قهرمانهای این صحنه تیپهای دیگری هستند، خود امام حسین، برادرهای امام حسین، فرزندان امام حسین، برادرزادگان امام حسین و اصحاب امام حسین. اگر قسمتهای زیبای این صفحه را در مقابل قسمتهای زشت آن صفحه قرار بدهیم نه تنها کمتر نیست بلکه بر آن می‌چربد. ولی برخی منبریها مثل اینکه عادت دارند که همیشه آن صفحهٔ سیاه تاریخ را برای مردم بازگو کنند. گویی این تاریخ صفحهٔ سفید ندارد و امام حسین و اصحاب و کسان او مردمی بودند که فقط نفله شدند، افرادی بودند که فقط مظلوم واقع شدند و هیچ «قهرمانی» در کار خودشان نداشتند، فقط یک مردم بیچارهٔ مفلوک مظلومی بودند که ظلم زیاد به آنها شد. در صورتی که قضیه دو طرف دارد و این طرف بر آن طرف می‌چربد.

ایراد وارد بر مورخان ماتریالیست

حالا عین همین ایرادی که به برخی منبریها وارد است به تاریخ‌نویسهای ماتریالیست وارد است که اینها هم کوشش دارند صفحات تاریخ بشریت را سیاهِ سیاه جلوه بدهند، یعنی برخلاف فلسفه‌شان است که زیباییها را ارائه بدهند. اگر بخواهند زیباییها را نشان بدهند پس تکلیف فلسفهٔ مادّیت تاریخی چیست؟ آنها باید بگویند از آن زمانی که مالکیت پیدا شد انسان از انسانیت خودش خارج شد و به اصطلاح مارکس از خود بیگانه شد، استثمارگر به شکلی از انسانیت خارج شد، استثمارشده را به شکل دیگری از انسانیت خارج کردند. انسان آن وقت انسان بود که دورهٔ اشتراک اولیه بود و آن وقت به انسانیت خودش بازگشت می‌کند که دورهٔ اشتراک ثانوی برسد. این دورهٔ وسط دورهٔ انکار انسانیت است که انسان انسانیت خودش را انکار کرده است. دورهٔ اول تز انسانیت بوده و انسان در این دوره انسانیت خودش را وضع کرده است. این دورهٔ وسط دورهٔ انکار انسانیت بوده. و دوره‌ای که انسان به انسانیت خودش ـ منتها در سطح بالاتر ـ بازگشت می‌کند فقط آن وقتی است که ابزار تولید جبراً انسان را به انسانیت خودش باز می‌گرداند (به انسان مربوط نیست). این دوره دیگر دورهٔ انسانیت نیست، دورهٔ انسانِ از انسانیت بیرون‌رفته است. تاریخ انسانِ از انسانیت بیرون‌رفته که دیگر نمی‌تواند یک جنبهٔ درخشانی داشته باشد.

اما آیا واقعاً این با منطق قرآن جور درمی‌آید؟ قرآنی که نه می‌گوید طبیعت انسان شر محض است و نه می‌گوید انسان فاقد طبیعت است و فاقد هرگونه سرشت خیر و شر است و سرشت خیر و شر را جامعه به او می‌دهد، جامعه هم در این جهت تابع درجهٔ تکامل ابزار تولید است، بلکه به «سرشت» برای انسان قائل است، سرشت عِلوی ملکوتی فطری از

یک طرف و سرشت حیوانی از طرف دیگر، که سرشت حیوانی، هم شر و باطل است هم شر و باطل نیست. چرا؟ اگر انسان آن سرشت عِلوی را نمی‌داشت و می‌خواست حیوان باشد، [سرشت حیوانی فقط خیر بود.] در حد حیوانیت مگر انسان چه دارد؟ انسان شهوت دارد حیوان هم شهوت دارد. مگر شهوت در حیوان بد است؟ اتفاقاً کمال است. انواع شهوات. مثلاً میل به خوردن دارد، انسان هم میل به خوردن دارد. ولی انسان سرشت عِلوی ملکوتی نیز دارد، فطرة الله دارد یعنی کمال لایتناهیٰ را می‌خواهد، خدا را می‌خواهد که کمال لایتناهیٰ است، یعنی حس قناعت‌ناپذیری. اگر حیوانیت انسان تابع فطرت و سرشت ملکوتی انسان باشد، خیر محض می‌شود. و حیوانیت انسان باید باشد. انسان نباید حیوانیت را قطع کند؛ مثلاً هر انسانی خودش کاری کند که دیگر میل به غذا نداشته باشد، میل جنسی هم نداشته باشد؛ در این صورت حیات ادامه پیدا نمی‌کند. [وجود آن] بر اساس یک حکمتی است. کِی باطل پدید می‌آید؟ زمانی که این دو حق به گونه‌ای به اصطلاح با یکدیگر پیچ بخورند که مسیر عوض بشود، یعنی به جای اینکه حیوانیت در استخدام انسانیت قرار بگیرد انسانیت در استخدام حیوانیت قرار بگیرد. آن میل به لایتناهیٰ به صورت مثلاً شهوت لایتناهیٰ درآید. پول لایتناهیٰ می‌خواهد. باز هم لایتناهیٰ می‌خواهد اما آن لایتناهیٰ را در پول می‌خواهد، در جاه می‌خواهد، در مقام می‌خواهد، در امور مادی دنیوی می‌خواهد. به تعبیر قرآن: ناكِسوا رُؤُسِهِمْ[1]. سرش باید رو به بالا باشد، سرش را رو به پایین کرده. پس اینجاست که شر و بطلان به عنوان یک امر نسبی و یک امر تبعی و طفیلی و به عنوان یک نمود راه پیدا می‌کند. مثلاً ظلم از اینجا پیدا می‌شود. ستمگر می‌خواهد آن حس خدایی خودش را بجای آنکه از آن مسیر خدایی ارضا کند از این مسیر غیرخدایی و به تعبیر قرآن شیطانی ارضا کند.

بنابراین در منطق قرآن که برای انسان سرشت حیوانی و سرشت انسانی قائل است و هردو در ذات خود و به خودی خود حق هستند و بطلان و شر از یک نوع تغییر مسیر پیدا می‌شود که لازمهٔ مرتبهٔ وجودی انسان یعنی مختار بودن و آزاد بودن و انتخابگری انسان است، تاریخ نمی‌تواند به این شکل باشد که تمام آن محکوم شر و باطل باشد و حق یکسره مغلوب باشد. اختلاف و جنگ بین حقِ اصیل ـ که اصالت با اوست ـ و باطل غیر اصیل همیشه صورت می‌گیرد ولی این امر نمی‌تواند به این شکل باشد که همیشه

---

۱. سجده / ۱۲.

حق مغلوب و باطل غالب و حاکم است؛ آن که استمرار دارد و زندگی و تمدن را ادامه داده است باطل بوده، حق چیزی بوده که یک وقتی نـمایشی داده، جـرقه‌ای زده، بـعد فـوراً خاموش شده و از بین رفته و فقط باطل بوده که این زندگی را تا اینجا ادامه داده است. قرآن درست عکس این مطلب را می‌گوید؛ یعنی قرآن به نزاع و تنازع میان حق و باطل[۱] قائل است.

تعبیر علّامهٔ طباطبایی

آقای طباطبایی تعبیر خیلی خوبی دارند، می‌گویند در قرآن آنجا که صحبت حق و باطل می‌شود حق را «از خدا» می‌داند ولی باطل را «به اذن خدا» می‌داند. نمی‌گوید بـاطل از خداست، می‌گوید به اذن خداست. «به اذن خداست» یعنی چه؟ اذن یعنی رفع مانع کردن، اجازه دادن یعنی مانع را برداشتن. معنی «باطل به اذن خداست» این است که خداوند مانع برای پیدایش باطل ایجاد نمی‌کند. باطل از او نیست. البته «از او نیست» به این دلیل که باطل از آن جهت که باطل است هستی نیست که از او باشد. شر به اذن خداست ولی از خدا نیست. در عین حال ثنویت هم نیست، نه اینکه از کانون دیگری است.

جنگ حق و باطل در قرآن

آنچه که در قرآن راجع به جنگ حق و باطل آمده یکی از زیباترین صحنه‌هایی است که قرآن مجسم می‌کند. قرآن کوشش می‌کند که عکس همین منطقی را که الآن گفتیم بیان کند، بگوید که باطل، هستیِ طفیلی و تبعی دارد، وجود موقّت دارد، آنچه که اسـتمرار و اصالت دارد حق است (با نکاتی که در اینجا هست، که نکاتش را هم عرض می‌کنم) و هر وقت جامعهٔ بشری در مجموع خودش به باطل گراییده محکوم به فنا بوده؛ یعنی به باطل گراییدن به طور کامل و از حق بریدن همان و فانی شدن همان. البته اشتباه نشود؛ نه مقصود این است که آناً فانی می‌شود. اگر می‌گویند یک باطل محکوم بـه فـناست نـه معنایش این است که همین قدر که [جامعه] به باطل گرایش پیدا کرد فوراً از بین می‌رود، بلکه یعنی یک شیء مردنی است، محکوم به مرگ است، از درون خودش دارد می‌میرد. نظیر اینکه امروز حکم می‌کنند، می‌گویند فلان تمدن محکوم به مرگ است یعنی اکنون

۱. به همین معنایی که برای باطل قائل است [یعنی امر غیر اصیل در مقابل حق.]

از درون خودش دارد می‌میرد، الآن در حال مردن است؛ یعنی همین تمدنی که شما الآن آن را سر پا دارید می‌بینید او الآن دارد می‌میرد. چون مرگها و حیاتها تدریجی است. ضرورتی ندارد که مرگ به صورت دفعی باشد، به صورت تدریجی هم باشد بالاخره مرگ مرگ است.

۱. آیۀ ۱۷ سورۀ رعد

قرآن این صحنه‌ها را به شکل عجیبی مجسم کرده است. اولین آیه‌ای که خوب است در اینجا خوانده شود آیۀ ۱۷ سورۀ رعد است:

اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً وَ مِمّا یوقِدونَ عَلَیْهِ فِی النّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ اَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ.

به صورت یک مَثَل می‌فرماید که خدا از آسمان، از سماء (سماء یعنی جهت عِلو، سُمُوّ یعنی عِلوْ)، از بالا آبی را فرستاد. نمی‌گوید «الماء» [آب]، می‌گوید «آبی». بعضی مفسرین مثل [صاحب] **المیزان** گفته‌اند یعنی آب صافی (وقتی که نکره می‌آید اشاره به یک نوعیت خاص است): آب صاف پاکی فرستاد. مقصود این است که باران شدیدی آمد. باران ریخت در کوهها و بعد سرازیر شد در وادیها و دره‌ها، و هر دره‌ای، هر وادیی، هر رودخانه‌ای به اندازۀ خود از این آب گرفت و سیلی جریان پیدا کرد: **فَسالَتْ اَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها** وادیهایی به سیلان آمد هرکدام به اندازۀ خود.

بعد در ضمن این مَثَل یک مَثَل دیگر یا متمم برای این مَثَل ذکر می‌فرماید: **فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً** سیل که راه افتاد، بعد این سیل حمل می‌کند با خود کف بالارونده‌ای را، یعنی کفی که روی آب را فرا گرفته است.

پس آب آمد، بعد این آب تبدیل شد به سیلها در رودخانه‌ها و بعد این سیلی که در رودخانه‌ها جریان دارد کفی به وجود آورد آنهم نه کفی که در لابلای سیل باشد، بلکه کفی که رویش را بگیرد.

بعد می‌فرماید در آنجا که چیزهایی را در آتش می‌گدازید برای اینکه کالایی یا زیوری

به دست بیاورید نیز همین طور است، یعنی فلزاتی مثل طلا را که در کوره‌ها قرار می‌دهند و می‌گدازند، زائده‌هایی ـ که عرب به آنها زَبَد (کف) می‌گوید ـ از اینها بیرون می‌آید که روی آن فلز را می‌گیرد. این هم عیناً مثل آن است.

بعد، قبل از اینکه نتیجه بگیرد می‌فرماید: **کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ** اینچنین خدا می‌زند حق و باطل را. بعضی مفسرین گفته‌اند یعنی اینچنین خدا مَثَل حق و باطل را می‌زند. ولی چنین نیست، چون ـ همین طوری که برخی مفسرین گفته‌اند ـ «**کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثالَ**» بعدش می‌آید.

«یَضْرِبُ» اینجا به معنای «یُثَبِّتُ» است، یعنی همان نحوهٔ وجودی که آب و کف یا فلز و کف دارد حق و باطل هم این گونه وجود دارد، یعنی خدا اینچنین نمود می‌بخشد. خدا اینچنین به حق و باطل تحقق می‌بخشد، یعنی همان تحققی که به سیل و کف بخشید و به فلز و کف آن بخشید، به حق و باطل هم اینچنین نمود می‌بخشد.

بعد وارد نتیجه‌گیری می‌شود: **فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً** اما آن کف از بین می‌رود و نابود می‌شود. **وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ** اما آنچه که نافع به حال مردم است باقی می‌ماند و در زمین مکث می‌کند. بعد می‌فرماید: **کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثالَ** اینچنین خداوند مَثَلها را بیان می‌کند، یعنی اینچنین حقایق را به صورت این مثالها و امر محسوس و دیدنی برای بشر متمثّل می‌کند. هیچ مفسری شک ندارد که این مَثَل، مَثَل حق و باطل است.

سه نکتهٔ موجود در آیه

الف. باطل به تبع حق پیدا می‌شود و با نیروی حق حرکت می‌کند

در این مَثَل سه نکتهٔ خیلی خوب و واضح و روشن وجود دارد. یکی اینکه باطل به طفیل حق پیدا می‌شود و نیز با نیروی حق حرکت می‌کند یعنی نیرو مال خودش نیست، آن نیرو اصالتاً مال حق است. کف که روی آب هست، این نیروی کف نیست که دارد او را حرکت می‌دهد، نیروی آب است که دارد او را حرکت می‌دهد. اگر معاویه در عالم پیدا می‌شود و آن‌همه کارهای باطل می‌کند، آن نیروی اجتماعی را معاویه به وجود نیاورده بود. الآن هم ماهیت واقعی نیرویی که دارد کار می‌کند نیروی معاویه‌ای نیست یعنی در بطن جامعه و در آنچه که ستون فقرات جامعه را تشکیل می‌دهد ماهیت معاویه‌ای نیست، باز هم خدا و پیغمبر و ایمان و قرآن و معنویت است ولی معاویه بر روی این نیرو سوار شده. همچنین

خود یزید که امام حسین را می‌کشد. آن آدمی که گفت: قُتِلَ الْحُسَیْنُ بِسَیْفِ جَدِّهِ، حالا او به هر منظوری گفته، این جمله به یک معنی دیگر درست است، یعنی از نیروی جدّش استفاده کردند و او را کشتند، چون عمر سعد هم وقتی می‌خواست مردم را تحریک کند می‌گفت: یا خَیْلَ اللهِ اِرْکَبی وَ بِالْجَنَّةِ اَبْشِری. امام باقر علیه‌السلام فرمود: سی هزار نفر جمع شده بودند برای اینکه جدّ ما را بکشند وَ کُلٌّ یَتَقَرَّبُ اِلَی اللهِ بِدَمِهِ همهٔ اینها با کشتن او قصد قربت می‌کردند؛ یعنی سرانشان آن گونه بودند و الّا آن بدبختهایی که به اعتبار اینکه شیخ قبیله دستور داده به جنگ امام حسین علیه‌السلام می‌رفتند و هرچه آنها می‌گفتند باور می‌کردند که حسین بن علی بر خلیفهٔ پیغمبر خروج کرده، آنها با همان «یا خَیْلَ اللهِ اِرْکَبی وَ بِالْجَنَّةِ اَبْشِری» حرکت می‌کردند. پس آن جمله به این معنا ـ نه به آن معنایی که آن شخص گفته ـ درست است، به این معنا که باطل حق را با شمشیر خود حق می‌زند، یعنی خودِ شمشیر حق را که باید به باطل زده شود برمی‌گرداند و با همان شمشیر حق به صورت حق می‌زند.

ب. زوال باطل و بقای حق

نکتهٔ دوم زایل شدنی بودن و نیست و نابود شدن باطل و دوام و استمرار و بقای حق است: اَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ. بی‌فایده‌ها، تا چه رسد به مضرها، از بین می‌روند (همان بی‌فایده‌ها هم هستند که مضر می‌شوند) ولی حق، جریان و ادامه و بقا دارد.

ج. نمود داشتن باطل

نکتهٔ سوم ـ که این نکته هم خیلی جالب است ـ این است که فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابیاً این کف، روی آب را می‌گیرد و می‌پوشاند به طوری که اگر آدم جاهل بیاید نگاه کند و از ماهیت قضیه خبر نداشته باشد [خیال می‌کند] که فقط کف وجود دارد. معمولاً مردم می‌دانند ماهیت سیل چیست، و می‌دانند که زیر کف آب است، و آب است که دارد چنین خروشان می‌رود نه کف. ولی چشم ظاهربین که به اعماق واقعیات نفوذ نداشته باشد می‌گوید جز کف چیزی نیست، آبی وجود ندارد، فقط کف وجود دارد. باطلها همیشه این گونه‌اند. همان‌طور که نیروی حق را علیه خود حق به کار می‌برند و از خود نیرو ندارند، همین طور هم رو را گرفته‌اند به طوری که اگر کسی اعماق جامعه را نظر نیندازد بلکه

همان قلّه‌های شامخ را، آنهایی که از رو دیده می‌شوند ببیند، می‌گوید که هرچه هست باطل است.

مثلاً اگر ما به قرن سیزدهم هجری ایران برویم اولین کسی که چشممان به او می‌افتد ناصرالدین شاه یا اتابک است. زندگی او را می‌خوانیم. می‌گوییم بله، متأسفانه این جور بوده. در صورتی که اگر همهٔ مردم ناصرالدین شاه می‌بودند اصلاً ایران وجود نداشت. اگر همهٔ مردم هارون‌الرشید بودند و ماهیت هارون‌الرشیدی می‌داشتند محال بود که جامعهٔ اسلامی باقی بماند. یک هارون‌الرشید را ما می‌بینیم. در کنار این یک هارون‌الرشید هزارها افراد صالح هستند. هارون‌الرشید یعنی مجسمهٔ ظلم و تجاوز به حقوق دیگران، مجسمهٔ دروغ و حقه‌بازی و خدعه، مجسمهٔ شهوترانی و بی‌عفتی و ناپاکی. آیا اگر همان وقت ما به تمام شهرها و روستاهای کشورهای اسلامی می‌رفتیم و به همهٔ خانه‌ها پا می‌گذاشتیم هرچه که می‌دیدیم هارون‌الرشید می‌دیدیم؟ یعنی همهٔ مردم را با روحیهٔ هارون‌الرشیدی می‌دیدیم؟ هر چه کشاورز بود یک هارون‌الرشید کوچک بود که داشت کشاورزی می‌کرد؟ هر چه کارگر بود یک هارون‌الرشید بود که داشت کارگری می‌کرد؟ صاحب هر حرفه و فنّی و هر صنعتگری، هر نجاری، هر آهنگری، هر کشتی‌سازی و هر بازرگانی یک هارون‌الرشید بود و ما فقط شخصیتها را باید ملاک تاریخ قرار بدهیم؟ چون هارون‌الرشید بوده پس همهٔ مردم هم هارون‌الرشیدهای کوچک و هارون‌الرشید در معیارهای کوچک بودند؟ همه به همدیگر دروغ می‌گفتند، همه به همدیگر خیانت می‌کردند، همه بی‌عفتی می‌کردند، همه بی‌تقوا بودند؟ یا واقعاً این طور نبوده. هارون‌الرشید از صدقهٔ سر آن اشخاص می‌توانسته چنین باشد؛ از صداقت، امانت، درستی و حقیقت میلیونها انسان زندگی می‌کرده است. ده هزار نفر هم هارون‌الرشید بود و کس و کارهایش، ولی این امر نباید معیار این باشد که بنابراین شر بر خیر غلبه داشته و هرچه بوده شر بوده است. اگر اینچنین می‌بود واقعاً همهٔ انسانها از انسانیت خود بدر رفته بودند، او به دلیل ظالم بودنش و این به دلیل مظلوم بودنش، و محال بود جامعه باقی بماند.

در منطق قرآن هر وقت جامعه‌ای این طور شده هلاک شده و از بین رفته است. عرض کردیم، جامعه‌ها ممکن است بیمار باشند یعنی سلامت را در حد تعادل نداشته باشند ـ که ندارند ـ ولی فرق است میان آنکه آنقدر بیماری بر آن مسلط باشد که قهراً محکوم به مرگ است، و اینکه سلامت را به نحو کامل ندارد. جنگ حق و باطل در جامعه‌ها برای اعادهٔ سلامت به نحو کامل است؛ یعنی آن ظلمها، شرها، دروغها، فسادها و

فحشاها را باید از بین برد، نه به دلیلِ بودن اینها ما یک عینک بدبینی به چشم خودمان بزنیم و بگوییم اصلاً در زمان نمی‌تواند خیری وجود داشته باشد. این یک آیه.

۲. آیهٔ ۱۸ سورهٔ انبیاء

در آیهٔ ۱۸ سورهٔ انبیاء، اول اصل خلقت آسمان و زمین را در مقیاس جهانی طرح می‌کند که عالم و نظام هستی به حق بپاست نه به باطل و پوچی. ابتدا می‌فرماید: **وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبينَ. لَوْ اَرَدْنا اَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا اِنْ كُنّا فاعِلينَ**[1]، بعد می‌فرماید: **بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَاِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمّا تَصِفونَ**[2]. ناچیزی باطل و قدرت حق را بیان می‌کند و توانایی نداشتن باطل برای اینکه برای همیشه در مقابل حق بایستد و اینکه غلبهٔ ظاهری یعنی موقت می‌کند ولی حق یکدفعه از کمین بیرون می‌آید. تعبیر این است که «**بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ**» («قذف» پرتاب کردن است) مثل اینکه از حق گلوله‌ای می‌سازیم و آن را به شدت به باطل پرتاب می‌کنیم که اصلاً دماغش را خرد می‌کند، بعد یک وقت می‌بینید اصلاً این از بین رفتنی بوده، چیزی نبوده، خیال می‌کردند چیزی بوده، اساساً باطن نداشته و زاهق بوده است.

از این جمله بعضی استفاده‌ای کرده‌اند و بد هم نیست و آن این است که حق بعد از آنکه به وسیلهٔ باطل مدتی رویش پوشانده می‌شود و نمودار نیست، وقتی که به جنگ باطل می‌آید انقلابی‌وار می‌آید: **نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ**. خدا به وسیلهٔ خود بشر این کار را می‌کند. می‌بینید به طور ناگهانی و انقلابی‌وار می‌آید آن را خرد و خمیر می‌کند و دور می‌ریزد.

ببینید چقدر قرآن در جنگ حق و باطل خوشبینانه نگاه می‌کند! می‌گوید خلاصه این نمود باطل شما را نترساند، آن فراگیری که رو را گرفته و پوشانده شما را مأیوس نکند، حق پیروز است، حق همیشه پیروز بوده، نه اینکه می‌خواهد بگوید که [فقط در نهایت پیروز است.] مسئلهٔ **وَعَدَ اللّهُ الَّذينَ آمَنوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ**[3] که وعدهٔ نهایی پیروزی کامل حق است که دیگر از باطل هیچ نشانه‌ای باقی نماند و این

۱. انبیاء / ۱۶ و ۱۷.
۲. انبیاء / ۱۸.
۳. نور / ۵۵.

سرنوشت نهایی تاریخ است به جای خود، در طول تاریخ هم همین طور بوده. البته در طول تاریخ همیشه حق و باطل با یکدیگر در حال جنگ بوده‌اند ولی قرآن می‌گوید پیروزی با حق است: وَ لَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلینَ[1]. نه فقط برای آینده، گذشته هم این گونه است. می‌فرماید کلمهٔ ما، در علم ما چنین گذشته، ارادهٔ ما چنین بوده است برای بندگان مرسلمان، همهٔ پیغمبرانمان که در گذشته بوده‌اند که اِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصورونَ[2]. قرآن پیامبران را که نهضتهای آنها دو روزی بود و بعد از بین رفت شکست خورده نمی‌داند، بلکه آنها را در بعثتهای خودشان پیروز و غالب می‌داند. برعکس، کِید شیطان را ضعیف می‌شمارد. قرآنی که این‌همه از شیطان نام می‌برد و از کید و مکر شیطان سخن می‌گوید باز می‌فرماید: فَقاتِلوا اَوْلِیاءَ الشَّیْطانِ اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً.

اَلَّذینَ آمَنوا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ اللّٰهِ وَ الَّذینَ کَفَروا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ الطّاغوتِ فَقاتِلوا اَوْلِیاءَ الشَّیْطانِ اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً[3].

مکر شیطان ضعیف است، کوچک است، چیزی نیست. نه اینکه برای نقشه‌ها و خدعه‌های شیطانی اینقدر شاخصیت و این‌همه نقش و اهمیت و تأثیر قائل باشد. □

ـ در مورد مثالی که دربارهٔ هارون‌الرشید و معاویه زدید، اگر بخواهیم در مورد امروز مثال بزنیم، اینها از صدر تا ذیلشان خراب‌اند و در عین حال پابرجا هستند.

استاد: صدر تا ذیل حکومت خراب است یا جامعه؟

ـ جامعه هم خراب است.

---

۱. صافّات / ۱۷۱.
۲. صافّات / ۱۷۲.
۳. نساء / ۷۶.

استاد: نه، از کجا می‌گویید؟!

ـ مثلاً کشور آمریکا، انگلیس.

استاد: همان کشور آمریکا یا انگلیس و یا همان شوروی، شما اگر به آنجا بروید می‌بینید صد و هشتاد میلیون نفر انسانهایی هستند که به فطرت انسانی خودشان باقی هستند، فقط ده میلیون کمونیست است که شرارتها را بپا کرده. چرا به این صد و هشتاد میلیونِ دیگر اجازه نمی‌دهند کمونیست بشوند؟ چون نخبه‌های اشرار هستند که کمونیست شده‌اند. اصلاً نمی‌شود که جامعه‌ای همه‌اش کمونیست بشود، چون نمی‌شود همهٔ جامعه و همهٔ مردم شر مطلق باشند.

در همین مذهب انحرافی مسیح، درست است که اصول این مذهب یک اصول تثلیثی و انحرافی است ولی اگر انسان مثلاً برود در فلان دهکده و کشیش آن دهکده را ببیند [او را فرد صالحی می‌یابد.] حالا آیا می‌توان گفت هر چه کشیش در هر دهکده‌ای هست یک آدم فاسد کثیف است؟ انسان می‌بیند مثلاً هشتاد درصد همانها یک مردمی هستند که روی یک احساس ایمانی و تقوا و به نام مسیح و مریم اینقدر در دل مردم راستی فرو کرده‌اند و تقوا و پاکی به مردم داده‌اند که الی ما شاء الله، تقصیری هم ندارند. آن کشیش به بهشت می‌رود، آن مردم هم به بهشت می‌روند. دربارهٔ اکثریت جامعهٔ بشری نباید با آنچه که به چشم می‌بینیم قضاوت کنیم. ما همان زَبَداً رابیاً را به چشم می‌بینیم. وقتی که انسان وارد متن جامعه بشود، آنهایی که اساساً به چشم نمی‌آیند و در واقع جامعه را آنها دارند می‌چرخانند، درمی‌یابد که مسئله به گونهٔ دیگری است. جامعه را چه کسی می‌چرخاند؟ آن راننده‌ای که با آن زحمت فرض کنید از مشهد به تهران و از تهران به مشهد و همین طور شهرهای دیگر می‌رود، جان خودش را روی این کار می‌گذارد، دائماً هم دارد کار می‌کند که روزی حداکثر دویست تومان بگیرد، و چه پیریهای زودرسی اینها دارند! حالا آیا باید گفت در وجود اینها شر بر خیر غلبه دارد؟ زندگی را اینها اداره می‌کنند. این همه کشاورزهایی که در روستاها هستند، در وجود اینها شر بر خیر غلبه دارد؟ اغلب اینها بر آن فطرت پاک اسلامی و انسانی خودشان باقی‌اند. این همه کارگرهایی که در کارخانه‌ها کار می‌کنند؛ وقتی که انسان سراغ اینها می‌رود اصلاً تعجب می‌کند که در این وضع، او چطور باز توانسته به جامعه و به دین و مذهب خوشبین باشد؟! باز انسان می‌بیند

که همان آدم دغدغهٔ دین و مذهب و ایمانش را در نهایت درجه دارد... [۱] و دارد جان می‌کَند برای اینکه روزی پنجاه تومان بگیرد. اکثریت جامعه را انسانهایی تشکیل می‌دهند که صلاح بر فساد آنها بسیار غلبه دارد. اگر هم احیاناً فسادی در او هست فسادِ ناشی از جهل و نادانی و قصور است. انسانی است که فقط نادان است، به نحو جهل بسیط نمی‌داند، او را نمی‌شود مقصر حساب کرد.

مسلّماً اگر انسان بخواهد انسانهای فاسدی را که در رأس جامعه‌ها قرار گرفته‌اند مقیاس قرار بدهد و همهٔ مردم هم صد درصد نمونهٔ آنها بخواهند باشند، امکان ندارد که این جامعه باقی بماند.

ـ اگر طرفداران باطل در اقلیت هستند چطور ممکن است که...

استاد: بحث در این نیست که آیا پیروان حق اقل‌اند یا اکثر، و بعد آن اکثرها به نحو نسبی است یا غیرنسبی؛ آن مسئلهٔ دیگری است. بحث دربارهٔ این است که آن نظامی که جریان دارد...

ـ منظورم این است که آن شاخصها اغلب از باطل بوده‌اند.

استاد: «اغلب» نیست. آیا واقعاً اغلب شاخصهای تاریخ که شما می‌بینید فاسد بودند؟

ـ آنهایی که در رأس قدرت بودند...

استاد: شاخصها که لازم نیست همه در رأس قدرت باشند. آنها هم که در رأس قدرت بودند به این شکل هم که ما داریم می‌گوییم نیست که همه را می‌خواهیم در حد هارون‌الرشید [بدانیم و] همه هارون‌الرشید شده‌اند. مگر عمر بن عبدالعزیز از همین طبقه نبود؟ این امر بر ضد این فلسفه است. عمر بن عبدالعزیز مردی است که خونش خون

۱. [افتادگی از نوار است.]

اموی است، زندگی‌اش زندگی اموی است، تربیتش تربیت اموی است، در عین حال این آدم چگونه عمل کرده؟ ما از نظر تاریخ می‌خواهیم بگوییم. از مسلّمات تاریخ است و نمی‌شود در آن شک کرد.

ـ ما عمر بن عبدالعزیز خیلی کم داریم.

استاد: می‌دانم، مثل عمر بن عبدالعزیز. خود عمر بن عبدالعزیز اگر بود که یک عادل درجهٔ اول بود. باقی دیگر هم میان اینها یک نوع نسبیّت حکمفرماست. همه یک جور و در یک درجه نیستند. یعنی ما نمی‌توانیم اصالت انسانیت را در انسانها [نفی کنیم،] بگوییم همین قدر که کسی در این جایگاه قرار گرفت فاسد است. مثلاً هارون سه پسر داشت از همان یک خانواده. یک پسرش حاضر نمی‌شد بیاید پست پدر را بگیرد. این دلیل بر چیست؟ قاسم مؤتَمَن یکی از پسرهای هارون است؛ اصلاً حاضر نشد که بیاید پست پدر را بگیرد. پسر یزید بن معاویه، شما می‌بینید می‌آید علیه پدر خودش طغیان می‌کند. آیا نسلی نجس‌تر از این هم در دنیا پیدا می‌شود؟ می‌آید در حضور مردم می‌گوید: ایّها الناس جد بزرگم ابوسفیان با پیغمبر جنگید، جدّ کوچکم معاویه با علی جنگید، پدرم با حسین جنگید. همهٔ اینها دروغ می‌گفتند و بر باطل بودند و من تبرّی می‌جویم و اصلاً چنین خلافتی را که از اینها به من رسیده است نمی‌خواهم. حالا اینکه این جهت را به او عیب می‌گیرند که تو باید خلافت را نگه می‌داشتی بعد کادری درست می‌کردی و چنین می‌کردی، به جای خود؛ آن نقص نبوغی سر جای خودش. ولی اینکه وجدان این آدم او را از تخت خلافت پایین کشید با چه منطقی از این منطقها جور درمی‌آید؟ بعلاوه اگر شما تاریخ را ببینید، تاریخی که مملوّ است از این‌همه [اقشار مختلف مردم،] صنعتگران تاریخ، ادبای تاریخ، شعرای تاریخ، علمای تاریخ، فیلسوفان تاریخ، روحانیین تاریخ، شما سرگذشت اینها را بخوانید، قطعاً اکثریت با خوبان است.

ـ قدرتمندها چه؟

استاد: اولاً همهٔ قدرتمندها به این صورتی که امروز قدرتمند در تاریخ می‌بینیم نبوده‌اند. در همان قدرتمندها هم از این نظر اختلاف است. حالا فرض کنیم به قول شما

قدرتمندها فقط فاسد باشند. آنها هم همه در یک سطح نیستند. دربارۀ این موضوع ممکن است که یک وقتی مستقلاً بحث کنیم.

به هرحال بشریت را به این صورت نمی‌شود معرفی کرد. قدرتمندان همان است که قرآن می‌گوید باطل می‌آید رو را می‌گیرد. ولی این دلیل نیست که ما تمام تاریخ را با مقیاس قدرتمندها بسنجیم. قدرتمندان همان باطلی است که قرآن می‌گوید آمده رو را گرفته است [و نمود دارد.]

ـ حدیث «**اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلوکِهِمْ**» چگونه توجیه می‌شود؟

استاد: قبول دارم، آن در ذهن من هم بود. اولاً حالا نمی‌دانم چنین حدیثی در [مدارک] باشد. آن یک مسئلۀ خیلی عالی را بیان می‌کند و آن این است که شک ندارد که کبراء (ملاک، کُبَراء است) عاملی است که همیشه [در جامعه تأثیر داشته است.] عامّه، کانون صلاحند و خاصّه معمولاً کانون فساد، یعنی صلاح از عامه به خاصه سرایت می‌کند و فساد از خاصه به عامه. این مطلب را ما در مقدمۀ **داستان راستان** جلد اول گفته‌ایم، از قسمتی از **نهج‌البلاغه** هم گرفته‌ایم که امیرالمؤمنین به مالک اشتر دستور می‌دهد که اینقدر سراغ خاصه نرو، اینها مردمی هستند پرطمع و پرتوقع، پرخرج و کم‌کار، کثیرالمؤونة و قلیل‌المعونة. برو سراغ عامۀ مردم که برعکس، مردمی هستند قلیل‌المؤونة و کثیرالمعونة. افراد جامعه روی یکدیگر اثر می‌گذارند. دو نفر همنشین روی همدیگر اثر می‌گذارند. ملوک روی مردم اثر می‌گذارند و مردم روی ملوک. از ملوک (آنها که در قلّه‌ها هستند) فساد به مردم می‌ریزد، از مردم صلاح به آنها سرایت می‌کند؛ یعنی اگر در آنها صلاحی پیدا بشود از ناحیۀ مردم به آنها رسیده، اگر در مردم فساد پیدا بشود از ناحیۀ آنها به مردم رسیده است. حرفِ منطقی است. اما «**اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلوکِهِمْ**» نه معنایش این است که مردم هیچ اراده و شخصیتی ندارند، وقتی که پادشاهشان یک دینی پیدا کرد فوراً می‌روند دین او را انتخاب می‌کنند. این منطق آن مطلب را نمی‌خواهد بگوید و البته مطلب درستی است.

ـ می‌توان گفت که این حدیث دالّ بر این است که قاطبۀ مردم در مسائل تفقّه ندارند.

استاد: آن را عرض خواهیم کرد در آیاتی که کسی خیال می‌کند که بر ضد اینهاست.

ـ همان مسئلهٔ اقل و اکثر است.

استاد: مسئلهٔ اقلّ و اکثر را که آیا در منطق قرآن اقل حق است و اکثر باطل، ما در **عدل الهی** از آن جهت که عاقبت کار چه می‌شود، آیا اقلّ مردم اهل نجات و اهل بهشت‌اند و اکثر مردم اهل جهنم یا نه، بحث کرده‌ایم. این مسئله هم بر همان اساس است. گفته‌اند ـ و بیشتر، حکمای اسلامی گفته‌اند ـ که قرآن مردم را به سه گروه تقسیم کرده: اصحاب المیمنة، اصحاب المشئمة، السابقون السابقون. «السابقون السابقون» یعنی آن خوبانِ خوبان که هیچ بدی در آنها وجود ندارد، خوب خوب و ممتاز هستند. اصحاب‌المشئمة یعنی آن بدهایی که بدِ بد هستند. اصحاب المیمنة مردم متوسط هستند، خوبی هم دارند بدی هم دارند، ولی البته خوبی‌شان در مجموع بر بدی‌شان می‌چربد. انسان همین قدر که معصوم نبود بدی دارد. عادل هم اگر باشد بالاخره بدی دارد، گناه می‌کند. تا چه رسد به اینکه عادل نباشد و فاسق باشد. گفته‌اند که خوبِ خوب در اقلیت است، خیلی کم‌اند، بدِ بد هم در اقلیت است. بوعلی می‌گوید نظیر این است که سالمِ سالم در میان مردم خیلی کم است، کسی که هیچ گونه بیماری در او نباشد، هیچ ضعف و نقصی در هیچ جای بدنش وجود نداشته باشد، گوش و چشم و اعصاب و معده و روده‌اش سالمِ سالم باشد. مریضِ مریض هم در اقلیت است. اکثریت مردم، هم بیمارند هم سالم ولی در مجموع سلامتشان بر بیماریشان غلبه دارد. او (یا ملاصدرا) مثال دیگری می‌زند به زشت و زیبا. می‌گوید زیبای زیبا در میان مردم در اقلیت است، زشتِ زشت هم در اقلیت است، اکثریت مردم کسانی هستند که بین این دو قطب قرار گرفته‌اند.

تلاش قرآن بر این است که مردم را از جهت بدی به جهت خوبی ببرد، یعنی در جهت انسان ایده‌آل ببرد، در این جهت که هرچه خوبتر و خوبتر باشند. قهراً افرادی که حد وسط هستند از نظر قرآن مطلوب نیستند. آنها انسان ایده‌آل قرآن و انسان مطلوب قرآن نیستند ولی این معنایش این نیست که شر بر خیر غلبه دارد.

۲

نبرد حق و باطل در قرآن

۳. آیات اول سورهٔ محمد ﷺ

از جمله آیاتی که بر مطلب جلسهٔ پیش دلالت دارد آیات اول سورهٔ محمد ﷺ است، سورهٔ اَلَّذینَ کَفَروا از آیهٔ ۱ تا آیهٔ ۱۱. اینها را می‌خوانیم و ترجمه می‌کنیم تا مفادش روشن بشود. قسمتی از آیات جهاد در این سوره واقع شده است: **اَلَّذینَ کَفَروا وَ صَدّوا عَنْ سَبیلِ اللهِ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ**. آنان که کفر ورزیدند (یعنی به این دین و به این اسلام انکار ورزیدند) و از راه خدا منع کردند[۱] خدا اعمال آنها را به ضلالت افکنده است یا می‌افکند.

اینجا نکتهٔ جالبی هست و آن نکته این است که معمولاً هدایت و ضلالت را به انسان نسبت می‌دهند. اگر انسان مقصد واقعی خودش را بیابد و راهِ به آن مقصد را هم پیدا کند او را «مهتدی» می‌گوییم. و اگر مقصد خودش را گم کند یا راهِ مقصد خودش را گم کند او را گمراه می‌گوییم. اما اینکه یک عملْ گمراه باشد یعنی چه؟ هر عملی یک جهتی دارد. اگر عمل انسان در آن جهت و سویی که باید، قرار بگیرد یک عمل هدایت‌یافته است، و اگر عمل انسان در جهت دیگری قرار بگیرد این همان عملی است که انسان

---

۱. چون تنها این نبود که ایمان نمی‌آوردند بلکه مبارزه هم می‌کردند که کسی ایمان نیاورد. اگر اطلاع پیدا می‌کردند که کسی ایمان آورده، به انواع و اقسام [روشها] مخالفت می‌کردند، منصرفش می‌کردند یا زجرش می‌دادند، آن زجرهای شدید صدر اسلام.

برایش نیرو و انرژی زیاد مصرف می‌کند ولی بعد همهٔ آن هدر می‌رود. اینجا وقتی که می‌فرماید: **اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ** خدا اعمال آنها را گمراه کرده یا گمراه می‌کند ، یعنی بیخود تلاش می‌کنند، عملهایشان هدر رفته است.

وَ الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ اٰمَنوا بِما نُزِّلَ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّئاتِهِمْ وَ اَصْلَحَ بالَهُمْ. برعکس، آنان که ایمان آوردند، عمل شایسته انجام دادند و به آنچه که بر محمد صلّی الله علیه وآله نازل شده است ایمان آورده‌اند، که آنچه بر او نازل شده است حق و از جانب پروردگارشان است، خدای متعال گناهان و سیّئات آنها را جبران می‌کند (یعنی گذشته‌های آنها را هم محو می‌کند) و حال آنها را اصلاح می‌کند.

اینجا در جهت عکس است، چون عملی که انسان را به سعادت برساند همان عملی است که در جهت واقعی‌اش قرار می‌گیرد. عملی که در جهت واقعی قرار نگیرد در سعادت انسان هیچ [نقشی ندارد،] همان عمل هدر رفته است؛ «هدر رفته» انسان را به جایی نمی‌رساند. در این نقطهٔ مقابل، نتیجهٔ عمل را ذکر می‌کند که نتیجهٔ عمل این است که کارهای بد گذشتهٔ آنها را محو می‌کند و حال آنها را اصلاح می‌کند و در واقع گویی به آنها نیرو می‌بخشد. یک عمل، عمل هدررفته است که فقط از انسان نیرو می‌گیرد و انسان انرژی مصرف می‌کند، و یک عمل، عمل مفید است که به حال او بهبودی می‌بخشد. چرا این‌گونه است؟ چرا کافران آنچنان‌اند و مؤمنین اینچنین؟ می‌فرماید ملاک، حق و باطل است؛ برای اینکه آنها راه باطل را در پیش گرفتند، اینها راه حق را. خاصیت حق این است و خاصیت باطل آن: **ذٰلِکَ بِاَنَّ الَّذینَ کَفَرُوا اتَّبَعُوا الْباطِلَ وَ اَنَّ الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللهُ لِلنّاسِ اَمْثالَهُمْ.** علت هدر رفتن آن عملها و مفید واقع شدن و سعادت‌بخش و نیروبخش بودن این عملها این است که آن در مسیر باطل قرار گرفته این در مسیر حق. خاصیت حق و باطل چنین است.

بعد آیه‌ای است که فرمانی در مورد جهاد می‌دهد یا بگوییم فرمان جهاد می‌دهد. دوگونه از این آیه می‌شود برداشت کرد. یکی اینکه بگوییم فرمانی در مورد جهاد می‌دهد، دیگر اینکه بگوییم فرمان جهاد می‌دهد؛ در این صورت معنی آیه فرق می‌کند. آیه این است: **فَاِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروا فَضَرْبَ الرِّقابِ** آنگاه که با کافران ملاقات کردید گردنهایشان را بزنید، یعنی آنها را بکشید. فرمان کشتن است. **حَتّیٰ اِذا اَثْخَنْتُموهُمْ** تا آنگاه که آنها را از تحرک بیندازید، سنگین کنید، از پا دربیاورید. اِثْخان، سنگین کردن و از پا درآوردن است یعنی حالتی که دیگر نیروی آنها بکلی از آنها گرفته شود، چنانکه در جنگها ـ چه قدیم و

چه جدید ـ گاهی یک طرف بیشتر می‌زند و کمتر می‌خورد و دیگری بیشتر مـی‌خورد و کمتر می‌زند ولی آن طرف هنوز از تحرک نیفتاده؛ یک وقت می‌رسد به مرحله‌ای که دیگر از تحرک می‌افتد. وقتی که در زبان عربی بگویند: «اَثْخَنَهُ الْمَرَضُ» یا بگـویند: «اَثْـخَنَهُ الْجِراح» مقصود این است که بیماری، او را از تحرک انـداخـته، سـنگینش کـرده و از پـا درآورده، یا جراحتْ او را از پا درآورده است.

وقتی که به این مرحله رسید، از کشتن دست بردارید: فَشُدُّوا الْوَثاقَ پس بـندها را محکم کنید یعنی آنوقت دیگر اینها را زنده به اسارت بگیرید. فَاِمّا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّا فِداءً بعد که به اسارت گرفتید یکی از دو کار را خواهید کرد: یا بر آنها منّت می‌گذارید و بدون اینکه نقدی یا نفْسی از آنها بگیرید (یعنی مبادله) آزادشان می‌کنید و یا در مـقابلِ آزاد شـدن، فدیه‌ای می‌گیرید، پولی یا اگر اسیری در دست آنها دارید می‌گیرید. یا منّت خواهید گذاشت و یا اینکه فدا از آنها خواهید گرفت. حَتّیٰ تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزارَها تا اینکه جـنگ، سـنگینی خودش را به زمین نهد. این گونه که معمولاً مفسرین مـی‌گویند سـنگینی جـنگ یـعنی سلاحهای جنگ. مقصود این است: تا وقتی که مردان جنگی اسلحه را به زمین بگذارند و کار جنگ بکلی خاتمه یابد. ذٰلِکَ مطلب این است. وَ لَوْ یَشاءُ اللّٰهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ خدا کـه فرمان می‌دهد، اگر بخواهد، خود می‌تواند بدون دخالت انسانها از کافران انتقام بگیرد ولی اینجا مطلب چیز دیگری است و آن این است که انسانها باید بـعضی بـه بـعض دیگـر آزمایش شوند. به دست شما باید چنین کاری بشود. وَلٰکِنْ لِیَبْلُوَا بَعْضَکُمْ بِبَعْضٍ برای این است که بعض شما را به بعض دیگر مورد امتحان و آزمایش قرار بدهد، یعنی کافر را به مؤمن و مؤمن را به کافر، هر دو.

حال تکلیف آن کسانی که در جنگ کشته می‌شوند چه می‌شود؟ کأنه اینجا جای یک سؤال هست و آن سؤال این است که درست است، کافران اعمالشان همه تباه و هدر رفته است؛ مؤمنین، کسانی از آنها که در جنگ پیروز می‌شوند هدر رفته نـیستند، بـه نـتیجه رسیده‌اند؛ ولی در میان مؤمنین یک عده هم هستند که در خلال جنگ کشته می‌شوند، آیا آنها را ما باید هدر رفته حساب کنیم؟ می‌فرماید: وَ الَّذینَ قُتِلوا فی سَبیلِ اللّٰهِ فَـلَنْ یُـضِلَّ اَعْمالَهُمْ. کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند (شهید شده‌اند) خدای متعال اعمال آنها را هرگز هدر نخواهد داد. این قاعدهٔ کلی است و عمومیت دارد، چون همین طوری که مفسرین گفته‌اند «وَ الَّذینَ قُتِلوا» اشاره به یک گروه معین نیست، یعنی همهٔ کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده.

سَيَهْديهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ. خودِ آنها را هدایت و حال آنها را اصلاح می‌کند (در جهان دیگر). وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُمْ. آنها را وارد بهشت می‌کند و بهشت را به آنها می‌شناساند. پس اعمال آنها هم از بین نرفته است.

نکته

گفتیم که آیهٔ فَاِذا لَقيتُمُ الَّذينَ كَفَروا فَضَرْبَ الرِّقابِ آیا دستور جنگ است یا دستوری دربارهٔ جنگ، در زمینهٔ جنگ؟ خیلی فرق می‌کند. علمای علم اصول نکتهٔ لطیف و ظریفی را مطرح می‌کنند و اگر انسان توجه نکند گاهی مفاد یک جمله، یک آیه، یک حدیث خیلی فرق می‌کند. ما اول مثال به جای دیگر ذکر می‌کنیم. قرآن می‌گوید: يا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنوا اِذا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلىٰ ذِكْرِ اللهِ[۱] آنگاه که ندای نماز جمعه در روز جمعه بلند می‌شود، واجب است که همه بشتابید به سوی نماز که ذکرُ الله است. این آیه چه می‌گوید؟ آیا دستور نماز جمعه می‌دهد یا دستوری در زمینهٔ نماز جمعه می‌دهد؟ اگر دستور نماز جمعه بدهد معنایش این است که اصلاً خود آیه گویی این طور می‌گوید: ای مردم! در روز جمعه نماز جمعه اقامه کنید. اگر در مقام بیان دستور نماز جمعه باشد، به اصطلاح فقها می‌شود یک مطلق. اگر قیدی برای ما ثابت بشود [آن را می‌گیریم.] تا ثابت نشده، ما نباید قیدی بگیریم، می‌گوییم قرآن به طور مطلق گفته که در روز جمعه باید شما نماز جمعه بخوانید، دیگر شرط نکرده که مثلاً امامتان چه کسی باشد، آیا خلیفهٔ بحق باشد یا خلیفهٔ بباطل، عادل باشد یا عادل نباشد. گفته به طور کلی نماز جمعه بخوانید. و یک وقت می‌گوید وقتی که نماز جمعه‌ای بپا می‌شود، که فرض بر این است که نماز جمعهٔ صحیحی بپا شده، به عبارت دیگر آن وقتی که نماز جمعه اقامه می‌شود که مسلّم فرض بر یک نماز جمعهٔ صحیح است، دیگر در مغازه‌هایتان معطّل نشوید فَاسْعَوْا اِلىٰ ذِكْرِ اللهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ اگر می‌خواهید چیزی بخرید یا فروشنده هستید نایستید، همهٔ کارها را رها کنید و بشتابید به نماز جمعه. آنوقت آیه در مقام دستور به نماز جمعه نیست، در مقام بیان دستوری در زمینهٔ نماز جمعه است. در این صورت این آیه دیگر اطلاق ندارد که بگوید در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، و ما باید آیه را به اطلاق آن در نظر بگیریم، بگوییم در مقام بیان اینکه نماز جمعه باید خواند، کِی باید خواند کِی نباید خواند؛ این طور نیست، بلکه فرض آیه این است

۱. جمعه / ۹.

که یک نماز جمعهٔ صحیح بپا شده، می‌گوید وقتی که نماز جمعه‌ای بپا شده است، ای مردم دیگر شما آنجا معطّل کارهای زندگی نشوید، فوراً بشتابید. و این دومی درست است.

در این آیه هم یک وقت ما می‌گوییم آیه دستور جهاد است. در این صورت معنایش این است که بعد از اینکه بیان حال کافران را کرد: **اَلَّذینَ کَفَروا وَ صَدّوا عَنْ سَبیلِ اللهِ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ**، و بعد احوال اهل ایمان را ذکر کرد که **کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّئاتِهِمْ وَ اَصْلَحَ بالَهُمْ** و دلیلش را هم ذکر کرد که **ذٰلِکَ بِاَنَّ الَّذینَ کَفَرُوا اتَّبَعُوا الْباطِلَ وَ اَنَّ الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ** یک‌دفعه دستور جهاد می‌دهد، می‌گوید بنابراین هرجا که کافران را گیر آوردید و گرفتید (این کافرانی که گفتیم، یا مثل اینها) باید با آنها بجنگید. و یک وقت می‌گوییم که آیه دستوری می‌دهد در آنجا که جنگی وجود دارد. مفروض این است که جنگی بین اهل ایمان و اهل کفر وجود دارد که باید هم باشد؛ در این زمینه دارد دستور می‌دهد. حالا کدام یک از این دوتاست؟

لِقاء در زبان عربی یک معنی عام دارد و آن ملاقات کردن است. هر دو نفری که در کوچه هم با همدیگر برخورد می‌کنند می‌گویند همدیگر را ملاقات کردیم. لَقیتُ زَیْداً یعنی زید را ملاقات کردم. ولی «لِقاء» یک اصطلاح خاص در زبان عرب دارد که به خصوصِ جنگ می‌گویند. اگر گفت: «یَوْمَ اللِّقاء» یعنی روز جنگ. این معنی خاصی است که این کلمه در زبان عربی دارد. اگر در «**اِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروا...**» لقاء به معنی اعمّ عرفی باشد، معنی آیه این است که هر مسلمانی در هر جا هر کافری را دید شمشیر را بردارد و گردنش را بزند؛ هر جا کافری دیدید زود گردنش را بزنید. **اِذا لَقیتُمْ** هر جا ملاقات کردید، در خیابان یا کوچه یا خانه، در خواب یا بیداری. هیچ مفسری این احتمال را نمی‌دهد. **اِذا لَقیتُمْ** ناظر به لقاء میدان جنگ است. **اِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروا** یعنی آنجایی که جنگ برپاست. دستوری در زمینهٔ جنگِ موجود می‌دهد.

ـ آنجایی که برخورد کردید؟

استاد: بله، این برخوردِ به معنی خاص است. لقاء، اینجا تصادم خاصِ در میدان جنگ است. در زبان عرب وقتی می‌گویند من در یَوْم اللِّقاء چنین هستم یعنی وقتی که در میدان جنگ باشم. «**اِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروا**» یعنی وقتی که دارید با کافران می‌جنگید. فرض بر این است که جنگی وجود دارد. دستورِ این است که شما کِی حق اسیر گرفتن دارید کِی ندارید. آیه می‌خواهد بگوید که هدف از جنگ در درجهٔ اول، نیروی دشمن را درهم

کوبیدن و دشمن را از پا درآوردن است نه اسیر گرفتن، و لهذا در یک آیهٔ دیگر فرمود: **ما كانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَكونَ لَهُ اَسْرىٰ حَتّىٰ يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ**[۱] هیچ پیغمبری چنین حقی نداشته است که قبل از آنکه دشمن را از پا دربیاورد اسیر بگیرد، چون اسیر گرفتن فقط مفهوم غنیمت گرفتن دارد. آن آیه و این آیه هردو می‌گویند مادام که دشمن را در میدان جنگ[۲] از پا درنیاورده و از تحرک نینداخته‌اید و دشمن از کار نیفتاده است جز جنگیدن کاری نداشته باشید، یعنی دنبال اسیر گرفتن نباشید، باید بجنگید. وقتی که دشمن از کار افتاد و از پا در آمد تازه وقت اسیر گرفتن است. پس این، دستوری است در زمینهٔ جنگهای موجود، نه دستورِ مستقیم به خود جنگ. البته آیات دستور جنگ داریم. بحث این است که این آیه از آن آیات نیست و الّا آیات دیگری داریم، مانند:

اُذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِموا وَ اِنَّ اللهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَديرٌ[۳].
وَ قاتِلوا فی سَبيلِ اللهِ الَّذينَ يُقاتِلونَكُمْ وَ لا تَعْتَدوا اِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدينَ[۴].
فَاِذا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُموهُمْ[۵].

بحث دربارهٔ خصوص این آیه[۶] است.

این است که مفسرین مفاد این آیه را مثل آیهٔ نماز جمعه، دستوری در زمینهٔ جنگهای موجود تلقی کرده‌اند نه دستور به خود جنگ. کما اینکه آیهٔ جمعه را هم دستوری در زمینهٔ نماز جمعه تلقی کرده‌اند نه دستور مستقیم به نماز جمعه. در آنجا اخباریین که پُری به این دقایق و رقایقی که مجتهدین متوجهش هستند توجه ندارند، به آنها می‌گویند نصّ آیهٔ قرآن دارد دستور می‌دهد که بروید نماز جمعه بخوانید، با این حال شما نماز جمعه نمی‌خوانید. مجتهدین جواب می‌دهند که آیه در زمینهٔ نماز جمعهٔ موجود ـ که فرض بر این است که صحیح است ـ دستوری به ما داده. آیه که نمی‌گوید کدام نماز جمعه

۱. انفال / ۶۷.
۲. چون اسیر را فقط در میدان جنگ می‌شود گرفت.
۳. حج / ۳۹.
۴. بقره / ۱۹۰.
۵. توبه / ۵.
۶. [آیهٔ مورد بحث: اِذا لَقيتُمُ الَّذينَ كَفَروا...]

صحیح است کدام صحیح نیست. این آیه فرضش در یک نماز جمعهٔ صحیح است. ما به حکم ادلّهٔ دیگر باید ببینیم چه نماز جمعه‌ای صحیح است و چه نماز جمعه‌ای صحیح نیست، در چه زمانی صحیح است و در چه زمانی صحیح نیست، توسط چه کسی صحیح است توسط چه کسی صحیح نیست، آن را به ادلّهٔ دیگر باید به دست آورد. این آیه در مقام بیان آن مطلب نیست.

آیهٔ بعد که باز تأیید همان مسئلهٔ حق و باطل است: **یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اِنْ تَنْصُرُوا اللهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَکُمْ.** ای اهل ایمان! اگر خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند. معلوم است که اینجا «خدا را یاری کنید» به معنای ذات خدا و شخص خدا را یاری کنید نیست، زیرا **اِنَّ اللهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمینَ**[1] و این حرفها در آنجا مطرح نیست. مقصود این است که اگر چیزی که به راه خدا مربوط می‌شود یعنی دین خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند. باز می‌خواهد بگوید که خدا که این نظامات خلقت و آفرینش را قرار داده است، نسبت به حق و باطل بی‌تفاوت نیست.

این مطلبی است که ما در کتاب **انسان و سرنوشت** خیلی روی آن تکیه کرده‌ایم. گفته‌ایم الهی و مادی یک امر مشترک دارند و آن این است که می‌گویند انسان هر مقدار کار کند باید برابر با آن کاری که می‌کند نتیجه بگیرد. قرآن هم این را تأیید می‌کند: **کُلّاً نُمِدُّ هٰؤُلاءِ وَ هٰؤُلاءِ**[2]. ولی یک مسئلهٔ دیگر هست و آن این است که در اندیشه و جهان‌بینی مادی، جهان نسبت به اینکه انسان راهی را که در پیش می‌گیرد و جهتی را که انتخاب می‌کند حق و عدالت باشد یا باطل و ظلم، بی‌تفاوت است. برای جهان فرق نمی‌کند که بنده بخواهم فداکار و عدالتخواه و دنبال ارزشهای انسانی و حقیقت باشم یا دنبال حقه‌بازی و منافع باشم و بخواهم حقوق مردم را بگیرم. ولی از نظر الهی اگر انسان یک قدم به جانب حق و حقیقت بردارد عالَم بی‌تفاوت نیست، تأییدهای مادی و معنوی به انسان می‌شود، جهان عکس‌العملی موافق نشان می‌دهد، چون مجموع جهان در اندیشهٔ الهی حکم یک موجود زنده را دارد. یک موجود زنده خاصیتش این است که اگر در اندرون و در عضوی از اعضای آن چیزی در جهت مخالف قرار بگیرد او عکس‌العمل مخالف نشان می‌دهد ولی اگر در جهت موافق قرار بگیرد مجموع هم عکس‌العمل موافق نشان

---

۱. آل‌عمران / ۹۷، به این صورت: فَاِنَّ...
۲. إسراء / ۲۰.

می‌دهد. یعنی یک اندام نسبت به واردات بی‌طرف نیست، واردات مخالف را می‌خواهد دفع کند و واردات موافق را می‌خواهد جذب کند.

وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَکُمْ. قدمهای شما را ثابت می‌گرداند. این خودش یک تأیید الهی است. به شما روحیه می‌دهد. تعبیراتی در آیات دیگر هست، مثل اِنزال سَکینه بر [قلوب مؤمنین.] اَنْزَلَ السَّکینَةَ فی قُلوبِ الْمُؤْمِنینَ[1] سکینت و آرامش در دلهای مؤمنین فرو می‌فرستد. اینها یک سلسله مددهای غیبی است که از ناحیهٔ خدا می‌رسد.

وَ الَّذینَ کَفَروا فَتَعْساً لَهُمْ وَ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ. برعکس، کافران، برای آنها سرنگونی است، یا سرنگون باشند آنها. «تِعْس» حالت سرنگونی و به سر در آمدگی است. وَ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ. و خدا اعمال آنها را گمراه می‌کند، یعنی بی‌هدف می‌کند، هدر می‌دهد. باز هم تأیید همان مطلب است.

ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ کَرِهوا ما اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاَحْبَطَ اَعْمالَهُمْ. این بدان دلیل است که کافران با آنچه که از ناحیهٔ ذات حق رسیده ـ که جز سعادت آنها و سعادت بشریت نیست ـ مخالفت کردند، آن را مکروه داشتند؛ خدا هم اعمال اینها را حبط کرد یعنی بی‌اثر و بی‌خاصیت و هبا و هدر کرد.

بعد می‌فرماید که در گذشته هم چنین بوده است: اَفَلَمْ یَسیروا فِی الْاَرْضِ فَیَنْظُروا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَ لِلْکافِرینَ اَمْثالُها. تاریخ عالم همین است. از نظر قرآن هیچ شک ندارد که اصلاً تاریخ عالم را همین گونه باید تفسیر کرد و نه گونهٔ دیگر. دوباره تأکیدی روی همان مسئله‌ای که در «یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اِنْ تَنْصُروا اللّٰهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَکُمْ» گفتیم و آن این است که خدا طرفدار حق و حقیقت است: ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَی الَّذینَ اٰمَنوا وَ اَنَّ الْکافِرینَ لا مَوْلیٰ لَهُمْ. اینها پشت سر، خدا دارند که اینها را تأیید و حمایت می‌کند و کافران ندارند کسی که آنها را تأیید و حمایت کند.

یک گروه دیگر آیاتی داریم که اینها هم آیات جالبی است و باید به آن توجه کرد.

آیاتی که حاکی از تعزّز و بی‌نیازی اسلام است

آیاتی در قرآن با یک منطق خاصی هست که من در کتاب **خدمات متقابل اسلام و ایران** [ذکر کرده‌ام.] کسانی از مستشرقین گفته‌اند که پیغمبر اسلام در ابتدا که مبعوث شد

۱. فتح / ۴.

خودش هم باورش نمی‌آمد که دینش اینقدر جهانگیر بشود، ابتدا خودش را پیغمبرِ همان مردم مکه و جزیرةالعرب می‌دانست، بعد که [قلمرو اسلام] توسعه پیدا کرد او هم دعوت خودش را توسعه داد.

آنجا ما در جواب این افراد ابتدا آیاتی از قرآن را ذکر کرده و گفته‌ایم اتفاقاً آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه رسالت پیغمبر رسالت جهانی است همان آیاتی است که در مکه نازل شده که یا خطابش «**یا اَیُّهَا النّاس**» است یا می‌فرماید: **اِنْ هُوَ اِلّا ذِکْرٌ لِلْعالَمین** و یا خطاب به همان مردم اهل مکه می‌گوید: **وَ لَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حینٍ** بعدها خبرش را خواهید شنید، باورتان نمی‌آید. این یک قسم آیات است که به بحث ما مربوط نیست. قسم دوم از آیاتی که ما آنجا برای آن مطلب ذکر کرده‌ایم و برای مطلب خود ما در اینجا بیشتر مفید است آیاتی است که قرآن نسبت به قوم عرب اظهار تعزّز و بی‌اعتنایی می‌کند و به زبان امروز می‌گوید این مطلب شدنی است. خیال نکنید که بستگی به شما دارد، اگر از آن حمایت کنید می‌شود، افسوس که اگر حمایت نکنید نمی‌شود. می‌گوید شما حمایت کنید این کار خواهد شد، حمایت نکنید هم مردم دیگری به جای شما پیدا می‌شوند و این کار را خواهند کرد. شبیه آنچه که این حضرات اسمش را جبر تاریخ می‌گذارند. این هم البته یک نوع جبر تاریخ است منتها جبر تاریخی که آنها می‌گویند جبر ابزار اقتصادی است، این، جبر حقیقت و حق است؛ حق نیرویی است که [جامعه را] به مقصدِ خودش می‌رساند. از نظر آنها افراد اصالت ندارند، بلکه حکم ابزار را دارند.

سخنی این آقایان در مورد شخصیتها می‌گویند که شخصیتها تاریخ را نمی‌سازند، این تاریخ است که شخصیتها را می‌سازد یعنی تاریخ گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که ایجاب می‌کند شخصیت ساخته بشود، شخصیت را می‌سازد. این شخصیت نبود شخصیت دیگری به جای او خلق می‌کند. حالا اینکه ما نظریهٔ آنها را در حد حرفشان قبول نداریم [مطلب دیگری است،] من برای تقریر مطلب دارم می‌گویم که آنجا که تاریخ می‌رسد به مرحله‌ای که باید نبوغ‌آفرینی کند، می‌آفریند، نابغه خلق می‌کند نه اینکه نابغه خلق شد و تاریخ را به جریان انداخت. تاریخ رسید به مرحله‌ای که نابغه آفرید. ما هم قبلاً برای حرف آنها مثال می‌زدیم، می‌گفتیم نظیر اینکه در یک سرزمینی انسان می‌بیند که یک چشمهٔ آب جاری است. خیال می‌کند که همین نقطه یک استعدادی داشته که یک چشمه آب اینجا جریان پیدا کرده. نمی‌داند که یک فشار زیرزمینی وجود دارد و بالاخره از یک جایی سر درمی‌آورد، منتها یک جایی که در درجهٔ اول راه نزدیکتر و موانع کمتر باشد. وقتی از

آنجا جاری شد دیگر از جای دیگر جاری نمی‌شود ولی اگر شما اینجا را مسدود کنید آب از جای دیگر سر درمی‌آورد. حالا این در مقام تشبیه است.

آیاتی در قرآن هست که به مردم عرب می‌گوید که فرضاً شما ایمان نیاورید خدا قوم دیگری را خواهد فرستاد که آنها ایمان بیاورند. یعنی این کار به دست یک عده افراد بشر و به دست یک قوم بالضروره باید بشود. اگر شما عقب بروید قوم دیگری این کار را خواهند کرد. و این گونه آیات ما زیاد داریم.

هیچ وقت قرآن در مورد باطل چنین منطقی ندارد که باطل یک چیزی است که باید حتماً [تحقق یابد،] اگر تو نباشی خدا قوم دیگری را برای این کار می‌فرستد. ولی برای حق چنین منطقی دارد که این یک امرِ شدنی است. حال آیاتش را ملاحظه کنید.

از جمله سورهٔ انعام آیهٔ ۸۹، از چند آیه پیش از آن که مـی‌فرماید: **اَلَّذینَ اٰمَنوا وَ لَمْ یَلْبِسوا ایمانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰئِکَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدونَ**. در مورد اهل ایمان می‌گوید که آنها اگر ایمان خودشان را با ظلمی نپوشانند، امنیت و اهتدا مال آنهاست. بعد می‌فرماید: **وَ تِلْکَ حُجَّتُنا اٰتَیْناها اِبْراهیمَ عَلیٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ اِنَّ رَبَّکَ حَکیمٌ عَلیمٌ**. بعد پیغمبران را یک یک نام می‌برد: **وَ وَهَبْنا لَهُ اِسْحٰقَ وَ یَعْقوبَ کُلّاً هَدَیْنا وَ نوحاً هَدَیْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِهِ داوُدَ وَ سُلَیْمانَ وَ اَیّوبَ وَ یوسُفَ وَ موسیٰ وَ هارونَ وَ کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنینَ. وَ زَکَرِیّا وَ یَحْییٰ وَ عیسیٰ وَ اِلْیاسَ کُلٌّ مِنَ الصّالِحینَ. وَ اِسْمٰعیلَ وَ الْیَسَعَ وَ یونُسَ وَ لوطاً وَ کُلّاً فَضَّلْنا عَلَی الْعالَمینَ** (که ظاهراً در هیچ جای قرآن این قدر پیغمبران پشت سر هم ذکر نشده‌اند). **وَ مِنْ اٰباءِهِمْ وَ ذُرِّیّاتِهِمْ وَ اِخْوانِهِمْ وَ اجْتَبَیْناهُمْ وَ هَدَیْناهُمْ اِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقیمٍ. ذٰلِکَ هُدَی اللهِ یَهْدی بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ لَوْ اَشْرَکوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ماکانوا یَعْمَلونَ. اُولٰئِکَ الَّذینَ اٰتَیْناهُمُ الْکِتابَ وَ الْحُکْمَ وَ النُّبُوَّةَ فَاِنْ یَکْفُرْ بِها هٰؤُلاءِ فَقَدْ وَکَّلْنا بِها قَوْماً لَیْسوا بِها بِکافِرینَ**[1].

همهٔ اینها را که ذکر می‌کند کأنه در گذشته چنین چیزی بوده، یک چنین جریان و سنتی بوده و تا اینجا ادامه داشته است. اینجا دیگر خطاب به مردم مسلمان است: بنابراین این مردم فرضاً به این آیات و به قرآن و به این حقیقت کفر بورزند ما قوم دیگری را موکَّل خواهیم کرد که آنها کفر نورزند.

معنای این سخن این است که به هرحال این کار می‌شود، اینها هم نباشند قوم دیگر. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۳۳. می‌فرماید: **اِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ اَیُّهَا النّاسُ وَ یَأْتِ بِاٰخَرینَ وَ کانَ اللهُ**

۱. انعام / ۸۲-۸۹.

عَلىٰ ذٰلِکَ قَدیراً. باز یک تعزّز است: ای مردم! خدا اگر بخواهد (یعنی این ارادهٔ حق است و مانعی برایش نیست) شما را ببرد می‌برد ولی با خود خیال نکنید که اگر ما را ببرد پس دین خدا را چه کسی یاری کند، به جای شما قوم دیگری را می‌آورد. یعنی آنچه که حتماً هست و باید باشد این است که دین خدا در عالم باشد و پیروز شود و به هدفش برسد، شما این کار را نکنید قوم دیگری خواهند کرد.

در همین سورهٔ **اَلَّذین کَفروا** آخرین آیهٔ سوره این است: **وَ اِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ ثُمَّ لا یَکونوا اَمْثالَکُمْ** اگر اینها اعراض کنند خدا قوم دیگری را به جای ایشان خواهد آورد که مثل اینها نباشند.

پس به هر حال مسئله این است که خیال نکنید که اگر حقی هست، پرچمدار حق هم فقط شما هستید، که اگر شما پرچمداری نکنید این پرچم دیگر می‌خوابد؛ نه، این کاری است که شدنی است.

ـ آیا تبدیل [قومی به قوم دیگر] از طریقهای غیرطبیعی صورت می‌گیرد؟

استاد: نه. قرآن همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد و آنچه هم که به خدا نسبت می‌دهد خالی از سنتهای الهی نیست. نظیر اینها را ما داریم، یعنی این‌گونه قوانین را اساساً ما در طبیعت داریم، نظیر اینکه امیرالمؤمنین می‌فرماید: **بَقِیَّةُ السَّیْفِ اَبْقیٰ عَدَداً وَ اَکْثَرُ وَلَداً**[۱]. وقتی مردمی کشته می‌شوند بقیه‌ای که از آنها باقی می‌ماند بیشتر تکثیر می‌شوند برای اینکه آن خلأ را پر کنند. حالا خود این قانون چه قانونی است در خلقت، بحث دیگری است، ولی چنین قوانینی در عالم هست.

ـ موقعی که کتاب **تاریخ چیست** را مطالعه می‌کردیم در مورد جبر تاریخ که یک کاری که باید در جریان تاریخ بشود این کار انجام می‌شود و اختیار اشخاص در آن نقشی ندارد، آنجا ما این را رد کردیم.

استاد: اینجا مسئلهٔ اختیار افراد مطرح نیست. این با آن مسئله این تفاوت را دارد. آنجا این مسئله است که افرادی به حکم اینکه جبر ابزار اقتضا می‌کند نمی‌توانند غیر از

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۸۴.

این باشند، جبراً باید اینچنین باشند. مسئله‌ای که در قرآن است این نیست، بلکه این است که چون فطرت بشر فطرت حق است حق در جامعهٔ بشر جریان مستمری دارد، اگر شما گرایش به حق پیدا نکنید قوم دیگری هستند که گرایش به حق پیدا کنند. این معنایش این نیست که حق به زور خودش را تحمیل می‌کند.

فرق ضرورت ناشی از اختیار و ضرورت حاکم بر اختیار

فرق است میان ضرورت بالاختیار و ضرورت حاکم بر اختیار. اینکه بعضی خیال کرده‌اند اگر اختیار بود ضرورت نیست و اگر ضرورت بود اختیار نیست، اشتباه است. فرق است میان ضرورتهایی که حاکم بر اختیار و سلب‌کنندهٔ اختیارند و ضرورتهای ناشی از اختیار. ضرورت ناشی از اختیار قهراً جنبهٔ علمی پیدا می‌کند؛ چون ضرورت است قطعیت و سنت پیدا می‌شود ولی بدون آنکه حاکم بر اختیار باشد یعنی جبری ایجاد کند.

مثلاً الآن بین قم و تهران یک جاده بیشتر وجود ندارد و یک ترافیک مخصوص جریان دارد. در حال احداث یک اتوبان میان قم و تهران هستند. انسان می‌گوید که اگر روزی این اتوبان راه بیفتد بدون شک اکثریت قریب به اتفاق اتومبیلهای سواری از آنجا می‌روند. قهوه‌خانه‌ها هم از حالا حساب کار خودشان را کرده‌اند، بساطشان را از مسیر سابق جمع می‌کنند و به مسیر جدید می‌آورند. اتوبان یعنی جاده‌ای که قهراً اتومبیلها می‌توانند سرعت بیشتری داشته باشند و تصادف هم در آنجا کمتر است، یعنی زودتر و بهتر به مقصد می‌رسند و خطر تصادفشان هم خیلی کم می‌شود. عقل هر انسانی اقتضا می‌کند که این را انتخاب کند. این به طور ضرورت صورت می‌گیرد ولی این ضرورت ناشی از این است که مردم عقل دارند، دیوانه نیستند و در انتخابهای خودشان مصلحت را در نظر می‌گیرند. بنابراین چنین ضرورتی هست ولی آیا معنایش این است که وقتی اتوبان دایر شد مردم مجبورند از اتوبان بروند؟ هیچ کس مجبور نیست، ولی به دلیل اینکه دیوانه نیست آن را انتخاب می‌کند. مثل هر کالای بهتر مرغوبتر ارزانتری که در بازار بیاید. آیا انسان شک می‌کند که آن کالای گرانتر نامرغوبتر ورشکست می‌شود و این [کالای ارزانتر مرغوبتر بازار را تسخیر می‌کند؟ انسان همیشه کار][1] آسانتر و کم‌خرج‌تر را انتخاب می‌کند، کاری که وقت کمتری از او بگیرد. وقتی چنین چیزی باشد مردم قهراً آن را انتخاب می‌کنند.

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

مسئلهٔ انتخاب حق از نظر قرآن یک چنین چیزی است. چون حق یک امری است که در فطرت و سرشت انسانها هست پس اگر حق را مردم انتخاب می‌کنند به حکم سرشت حق‌جوی خودشان انتخاب می‌کنند، نه اینکه یک قوهٔ جابره‌ای می‌آید آنها را مجبور می‌کند. ولی آن آقایان می‌گویند ابزار تولید اصلاً تشخیص را از انسان می‌گیرد، او برای تو تشخیص می‌سازد نه اینکه تو با تشخیص خودت این گونه انتخاب می‌کنی. ما می‌گوییم عقل و تشخیص در ماورای این واقعیت وجود دارد ولی به حکم اینکه انسان همیشه بهتر را انتخاب می‌کند آن را انتخاب می‌کند. او می‌گوید نه، ابزار تولید هرطور باشد تشخیص تو را همان‌طور می‌سازد، اصلاً تو از خودت تشخیص نداری که انتخاب کنی، او برایت انتخاب می‌کند، حتی تشخیص را هم او برای تو انتخاب می‌کند.

ـ در مورد ضرورت ناشی از انتخاب انسان آیا نمی‌شود گفت ممکن است باطل آنقدر از نظر تبلیغات قدرت پیدا کند که مثلاً در آن مثال اتوبان، آن که منافعی در آن جادهٔ قدیم دارد آنقدر تبلیغات کند که کسی از آن اتوبان نرود؟

استاد: احسنت. ممکن است این کار بشود ولی برای یک مدت موقت نه برای همیشه. این مسئله‌ای که می‌گویند همگان را برای همیشه نمی‌شود فریفت، همین است و حرف درستی است؛ یعنی یک نفر را برای یک عمر می‌شود فریفت، همگان را هم برای یک مدت موقت می‌شود فریفت، ولی همگان را برای همیشه نمی‌شود فریفت. فرض کنید سیگار سرطانزا باشد. ممکن است آن سرمایه‌دارهایی که از سیگار استفاده می‌برند که اگر الآن این مطلب اعلام شود اینها ورشکست می‌شوند، برای مدتی مثلاً به آن پزشکان پول بدهند یا به دولتها رشوه بدهند و نگذارند مردم متوجه شوند. اما آنها خودشان هم می‌دانند که این کار برای همیشه میسر نیست. مدتی [وضعیت را به همان حال] نگه می‌دارند که دست و پایشان را جمع کنند بعد دنبال کار و رشتهٔ دیگری را بگیرند، آنوقت اگر اعلام شد مانعی ندارد. نمی‌شود برای همیشه همگان را فریفت. این خودش همان معنای نیروی حق است.

□

آیهٔ دیگر. سورهٔ مائده، آیهٔ ۵۴ که از اینها هم شاید صریحتر است. می‌فرماید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبّونَهُ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکافِرینَ یُجاهِدونَ فی سَبیلِ اللّٰهِ وَ لا یَخافونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ واسِعٌ عَلیمٌ.

مفسرین گفته‌اند «مَنْ» اینجا حالت جمع را دارد چون بعد می‌گوید: یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ. ای اهل ایمان! هر گروهی از شما که از دین خودش برگردد با خود خیال نکنند که ما که از دین برگشتیم دیگر تمام شد. اگر از دین خود برگردید خدا گروه دیگری را در آینده خواهد آورد که آن صفاتی را که الآن از شما می‌خواهند آنها خواهند داشت. یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبّونَهُ آنها خدا را دوست بدارند و برای خدا و دوستی خدا کار کنند و قهراً خدا هم آنها را دوست بدارد. اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنینَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکافِرینَ (همان اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ است). مؤمنین نسبت به یکدیگر همه رام و بی‌تعرض، ولی در مقابل کافران، عزیز و قوی. یُجاهِدونَ فی سَبیلِ اللّٰهِ در راه خدا مجاهدت می‌کنند. وَ لا یَخافونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ملامت هیچ ملامت‌کننده‌ای را هم در راه خدا پروا نداشته باشند. ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ واسِعٌ عَلیمٌ.

پس این ارادۀ الهی است که باید چنین چیزی بشود.

این درست ضد این حرفی است که می‌گوییم این یک امر استثنایی است که اتفاقاً عده‌ای پیدا شوند و یک حرف حقی بزنند، می‌آیند و بعد هم تمام می‌شود. می‌گوید اگر همۀ شما کافر شوید مردم دیگری به جای شما خواهند آمد و این کار خواهد شد.

ـ به نظر می‌رسد که از نظر تاکتیکی این آیات یک مقدار روحیۀ بی‌تفاوتی را اشاعه می‌دهد، چون به این ترتیب هرکس می‌گوید اگر من مسئولیتم را انجام ندهم کسی پیدا می‌شود که انجام بدهد.

استاد: نه، آن که می‌آید، مسئولیت خودش را انجام می‌دهد نه مسئولیت من را. آیه بیشتر به انسان امیدواری می‌دهد، می‌گوید تو در مسیری قرار گرفته‌ای که این مسیر به نتیجۀ نهایی می‌رسد، تو اگر نکنی فقط خودت را فانی کرده‌ای و از بین برده‌ای. از این جهت، بلاتشبیه، با حرفهای کمونیستها شبیه است. اینها در مورد حرکت تاریخ که تاریخ حرکت جمعی دارد، می‌گویند هرکسی که به تاریخ بپیوندد به خودش تحقق بخشیده، اگر از تاریخ دوری بجوید در زیر چرخهای قوی تاریخ له شده است. پس قرآن نمی‌گوید که تو

می‌توانی بروی کنار راحت بنشینی، او کار خودش را دارد می‌کند. می‌خواهد بگوید که تو اگر به این بپیوندی ـ به همان تعبیر آنها ـ به خودت تحقق بخشیده‌ای، این مسئولیت برای تو یک سعادت است، اگر این را از دست بدهی سعادت را از دست داده‌ای، سعادت را کس دیگر به جای تو گرفته است.

□

آیات سورهٔ نساء

یک ردیفْ آیات دیگر آیاتی است که نمونه‌اش آیهٔ ۷۶ سورهٔ نساء است. از آیهٔ ۷۱ می‌خوانیم: **یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا خُذوا حِذْرَکُمْ فَانْفِروا ثُباتٍ أوِ انْفِروا جَمیعاً** ای اهل ایمان! احتیاط خودتان را بگیرید، یعنی در مقابل دشمن احتیاط خودتان را رعایت کنید. یا گروه گروه کوچ کنید یا همه با یکدیگر، ولی به هرحال در هر شرایطی احتیاط خودتان را از دست ندهید. بعد: **وَ اِنَّ مِنْکُمْ لَمَنْ لَیُبَطِّئَنَّ فَاِنْ اَصابَتْکُمْ مُصیبَةٌ قالَ قَدْ أنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیَّ اِذْ لَمْ أکُنْ مَعَهُمْ شَهیداً**. بعضی از این مردم منافق یا ضعیف‌الایمان هستند که کندی می‌کنند، این پا و آن پا می‌کنند، می‌خواهند خودشان را کنار بکشند، و وقتی که کنار کشیدند اگر مصیبتی بر شما وارد شود می‌گویند عجب شانس من گرفت! خدا خوب به من رحم کرد که من با اینها حاضر نبودم و الّا من هم آسیب می‌دیدم. یعنی یک مردمی که تابع این هستند که جریان چه پیش بیاید، اگر این جور شد می‌گویند چقدر خوب شد. قبلاً یک فکری ندارد. فرق مؤمن و غیرمؤمن این است که مؤمن از آن اولی که در راهش قدم برمی‌دارد فکرش تا آخر فرق نمی‌کند، شکست هم بخورد باز فکرش همان فکر اول است، پیروز هم بشود فکرش فکر اول است، چون از ابتدا [معتقد بوده] **هَلْ تَرَبَّصونَ بِنا اِلّا اِحْدَی الْحُسْنَیَیْنِ** (سورهٔ توبه، آیهٔ ۵۲) ما موفق هستیم، کشته بشویم موفقیم، کشته هم نشویم موفقیم. ولی اینها در یک حالت دو دلی زندگی می‌کنند که اگر آنها ناراحتی ببینند می‌گویند شانس ما گرفت، خدا به ما رحم کرد که ما آنجا نبودیم. برعکس اگر آنها پیروز شوند می‌گویند عجب کار بدی شد، خوب بود ما هم رفته بودیم.

وَ لَئِنْ اَصابَکُمْ فَضْلٌ مِنَ اللّٰهِ لَیَقولَنَّ کَأنْ لَمْ تَکُنْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُ مَوَدَّةٌ یا لَیْتَنی کُنْتُ مَعَهُمْ فَأفوزَ فَوْزاً عَظیماً. بعد می‌فرماید: **فَلْیُقاتِلْ فی سَبیلِ اللّٰهِ الَّذینَ یَشْرونَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا بِالْاٰخِرَةِ**. بجنگند در راه خدا مردمی که زندگی دنیا را می‌فروشند در عوض آخرت، و هرکسی که در راه خدا بجنگد چه کشته شود یا غالب شود خدای متعال اجر عظیم به او می‌دهد. بعد

می‌فرماید: وَ ما لکُمْ لا تُقاتِلونَ فی سَبیلِ اللهِ وَ الْمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ چه می‌شود شما را؟! چرا در راه خدا و در راه آن مستضعفین از مردان و زنان، مردم بیچاره‌ای که مستضعف و مستذَل و اسیر دست آنها هستند [نمی‌جنگید؟!] بروید برای نجات آنها؛ که این آیه دلالت می‌کند بر اینکه شرط جهاد این نیست که خودشان مورد هجوم واقع شده باشند، اگر عده‌ای در جای دیگر مورد هجوم و مورد استضعاف هستند دیگران می‌توانند برای نجات آنها وارد بشوند. اَلَّذینَ یَقولونَ رَبَّنا اَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْیَةِ الظّالِمِ اَهْلُها آنها که دست به دعا بلند کرده‌اند و می‌گویند: خدایا ما را از این شهری که مردمش ظالمند بیرون کن وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ وَلِیّاً وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ نَصیراً[۱] از ناحیهٔ خود برای ما سرپرست قرار بده و یاور قرار بده.

آیهٔ محل نظرم این آیه است: اَلَّذینَ اٰمَنوا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ اللهِ اهل ایمان در سبیل اَلله می‌جنگند. وَ الَّذینَ کَفَروا یُقاتِلونَ فی سَبیلِ الطّاغوتِ و اما کسانی که کافرند در راه طاغوت می‌جنگند، در راه شیطان می‌جنگند، در راه بتها می‌جنگند، در راه انسانهایی که مثل بت هستند می‌جنگند. بعد می‌فرماید: فَقاتِلوا اَوْلِیاءَ الشَّیْطانِ اِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعیفاً. این‌همه که ما مردمْ خودمان را از شیطان می‌ترسانیم یا ما را از شیطان می‌ترسانند که شیطان با اهل باطل است، مکر شیطان نمی‌دانید چقدر زیاد است! قرآن می‌گوید به عکس، مکر شیطان خیلی ضعیف است. بجنگید، از مکر شیطان نترسید. آیاتی [در قرآن هست] که مکر شیطان را ـ یعنی خدعه‌های شیطنت‌آمیز انسانها و یا خدعه‌هایی که شیاطین جن به اینها القا می‌کنند ـ به طور کلی ناچیز تلقی می‌کند. این آیه هم جزو همین آیات است.

آیات سورهٔ روم

سورهٔ روم، از آیهٔ ۱ تا آیهٔ ۱۱. آیاتش را بخوانیم و ترجمه کنیم:

بسم الله الرحمن الرحیم. الٓمٓ. غُلِبَتِ الرّومُ. فی اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبونَ. فی بِضْعِ سِنینَ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنونَ. بِنَصْرِاللهِ یَنْصُرُ مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ الْعَزیزُ الرَّحیمُ. وَعْدَ اللهِ لا یُخْلِفُ

---

۱. نساء / ۷۵.

اللّٰهُ وَعْدَهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمونَ.

اشاره به همان داستان معروف جنگ روم و ایران است که رومیها در یکی از جنگها که مقارن با دوران مکه بود شکست سختی از ایرانیها خوردند و این سبب خوشحالی مردم مکه شد. مردم مکه یعنی کفار جاهلیت خودشان را از نظر مسلک به ایرانیها نزدیکتر می‌دیدند تا رومیها، چون می‌گفتند این دین پیغمبر تیپش تیپ دین مسیح و یهود است و لهذا پیروزی ایرانیها را پیروزی خودشان می‌دانستند و پیروزی رومیها را پیروزی تیپ پیغمبر. اینها ایرانوفیل بودند و آنها روموفیل. خبر رسید که رومیها از ایرانیها شکست خوردند. اینها خیلی خوشحال شدند. آیه نازل شد که در کمتر از ده سال این شکست جبران خواهد شد، و امر دست خداست، کارها را جلو یا عقب ببرد، و نصرت دست خداست، خدا عزیز و رحیم است. در آخر فرمود که این وعدهٔ خداست، وعدهٔ خدا تخلف ندارد، حتماً خواهد شد، که سر این قضیه میان مسلمین و بعضی از کفار قریش گروبندی شد. یکی از مسلمانان اول گویا به سه سال گروبندی کرد، بعد که پیش پیغمبر آمد ایشان فرمود وحی به من رسیده که بِضْعَ سِنينَ (بِضْع کمتر از ده سال را می‌گویند)، برو مدتش را تغییر بده. رفت و به او گفت تا کمتر از ده سال رومیها غلبه خواهند کرد. با همدیگر شرطبندی کردند. در وقتی که مسلمین به مدینه آمده بودند قضیه واقع شد یعنی رومیها ایرانیها را شکست دادند.

غُلِبَتِ الرّومُ. فى اَدْنَى الْاَرْضِ [رومیها مغلوب شدند] در نزدیکترین زمین یا در سرزمین پست و پایین (که الآن من درست حضور ذهن ندارم که چیست) وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبونَ. ولی بعد از این مغلوبیت عن قریبٍ غالب خواهند شد. فى بِضْعِ سِنينَ در اند سال (بِضْع معادل با کلمهٔ «اند» در زبان فارسی است که بین ۳ تا ۱۰ را می‌گویند). لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ کار دست خداست از جلو و از بعد، همیشه کار دست خداست. وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنونَ. بِنَصْرِ اللّٰهِ و آن روز برعکسِ امروز که کفار شادمانند مؤمنین به این نصرت الهی خوشحال خواهند شد. يَنْصُرُ مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزيزُ الرَّحيمُ. خدا هرکه را بخواهد نصرت می‌دهد و او غالب و مهربان است. وَعْدَ اللّٰهِ لا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهُ وعده‌ای است که خدا داده، تخلف هم نخواهد شد، این کار قطعی است. وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمونَ. يَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلونَ. اینها یک ظاهر و نمودی از دنیا را می‌دانند ولی از آخرت و پنهان و حقیقت غافلند.

از اینجا بیشتر مورد نظر است: اَوَ لَمْ یَتَفَکَّروا فی اَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما اِلّا بِالْحَقِّ وَ اَجَلٍ مُسَمیًّ وَ اِنَّ کَثیراً مِنَ النّاسِ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَکافِرونَ. آیا اینها با خود فکر نمی‌کنند که خدا این عوالم را، این سماوات و این زمین را و هرچه در بین آسمان و زمین هست بیهوده و عبث نیافریده، جهان بحق برپاست و تا مدت معینی که باید باشد هست ولی بسیاری از مردم به لقاء پروردگارشان کافرند یعنی آخرت و بازگشت به حق را ایمان ندارند در صورتی که اگر آخرت و بازگشت به حق نباشد این خلقت عبث و پوچ است.

تا اینجا خلقت آسمان و زمین بود، از این به بعد وارد امری که مربوط به جامعهٔ انسانی است می‌شود: اَوَ لَمْ یَسیروا فِی الْاَرْضِ فَیَنْظُروا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ نمی‌روند در زمین سیر کنند تا ببینند پایان کار کسانی که قبل از اینها و مانند اینها بودند به چه نکبت و بدبختی و به چه هلاکتی رسید یعنی اینها بر باطل هستند و باطل پایانش اینچنین است. کانوا اَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً از اینها خیلی نیرومندتر بودند. وَ اَثارُوا الْاَرْضَ وَ عَمَروها اَکْثَرَ مِمّا عَمَروها زمین را اِثاره کرده‌اند یعنی زمین را کَنده‌اند و آباد کرده‌اند بیش از آنکه اینها آباد کرده‌اند، یعنی آنها مردمی بودند که خیلی کارها کردند. وَ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ پیغمبرانشان آمدند با دلایل روشن اینها را دعوت به حق کردند ولی اینها نپذیرفتند. فَما کانَ اللّٰهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَلٰکِنْ کانوا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمونَ. خداوند هرگز چنین نیست که به مردمی ظلم کند، خودشان به خودشان ظلم می‌کنند، یعنی وقتی که به آنها عرضه می‌شود و نمی‌پذیرند چنین پایان بدی دارند.

باز همان مسئلهٔ حق و باطل و پیروزی حق است. آیات دیگری هم هست که ما قبلاً وعده دادیم بخوانیم. سورهٔ سَبَأ از آیهٔ قُلْ اِنَّما اَعِظُکُمْ بِواحِدَةٍ[1] تا آخر، که دیگر من حالش را ندارم. امروز هم آخرین جلسه باشد.

ـ قرآن فرمود: یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنونَ. چرا اگر رومیها غلبه کنند مؤمنین خوشحال می‌شوند؟

استاد: چون مؤمنین این شرطبندی را قبلاً کرده بودند. البته این ممکن است از

۱. سبأ / ۴۶.

جهت همان احساسی باشد که آنها ایرانوفیل بودند و اینها رومـوفیل. ولی ایـن احـتمال ضعیف است؛ مؤمنین خوشحال می‌شوند چون می‌بینند وعدهٔ قرآن به حقیقت پیوست.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

□